

الاقتصاد في الاعتقاد



تأليف

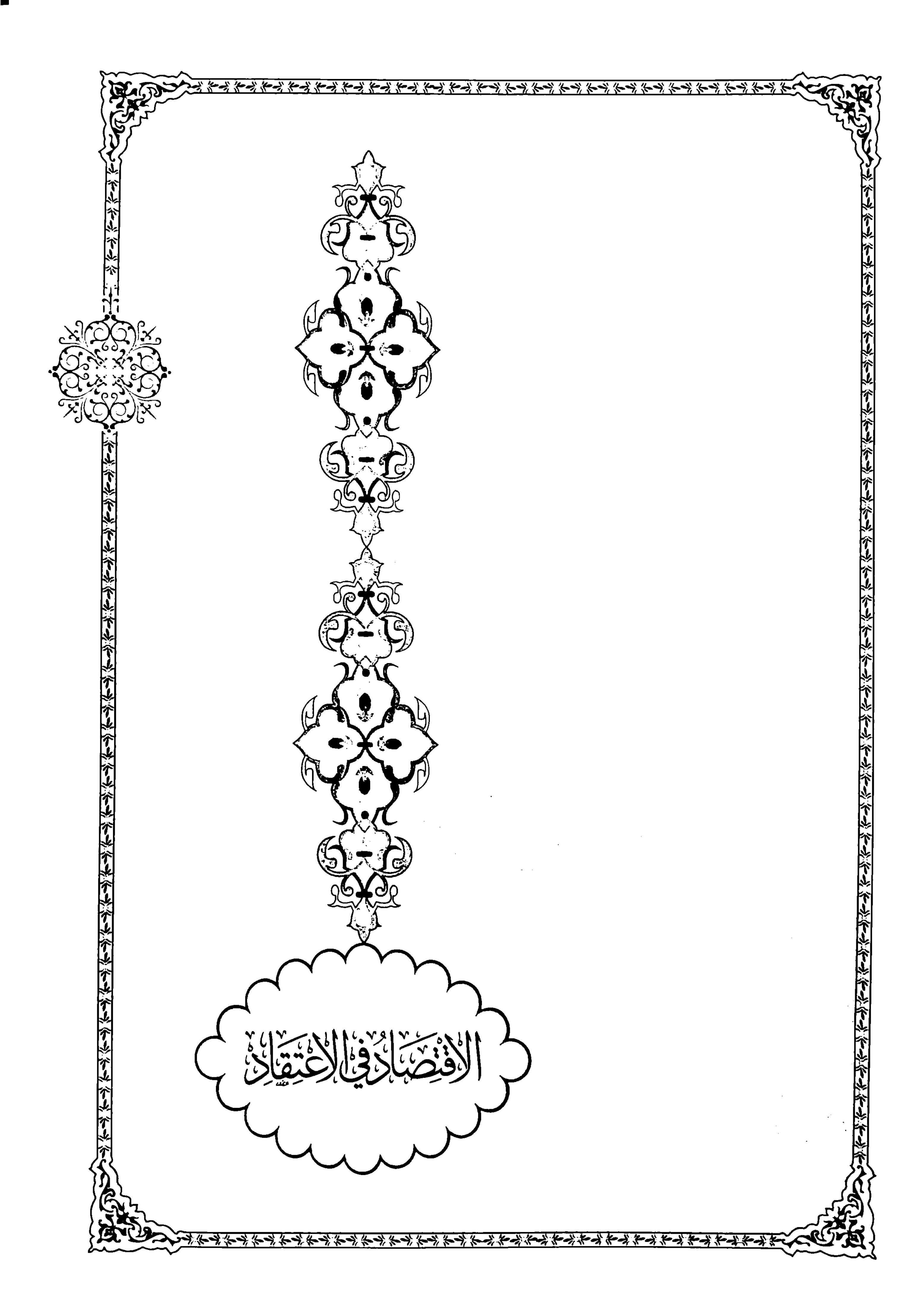
حجة الإسلام وبركة الأنام

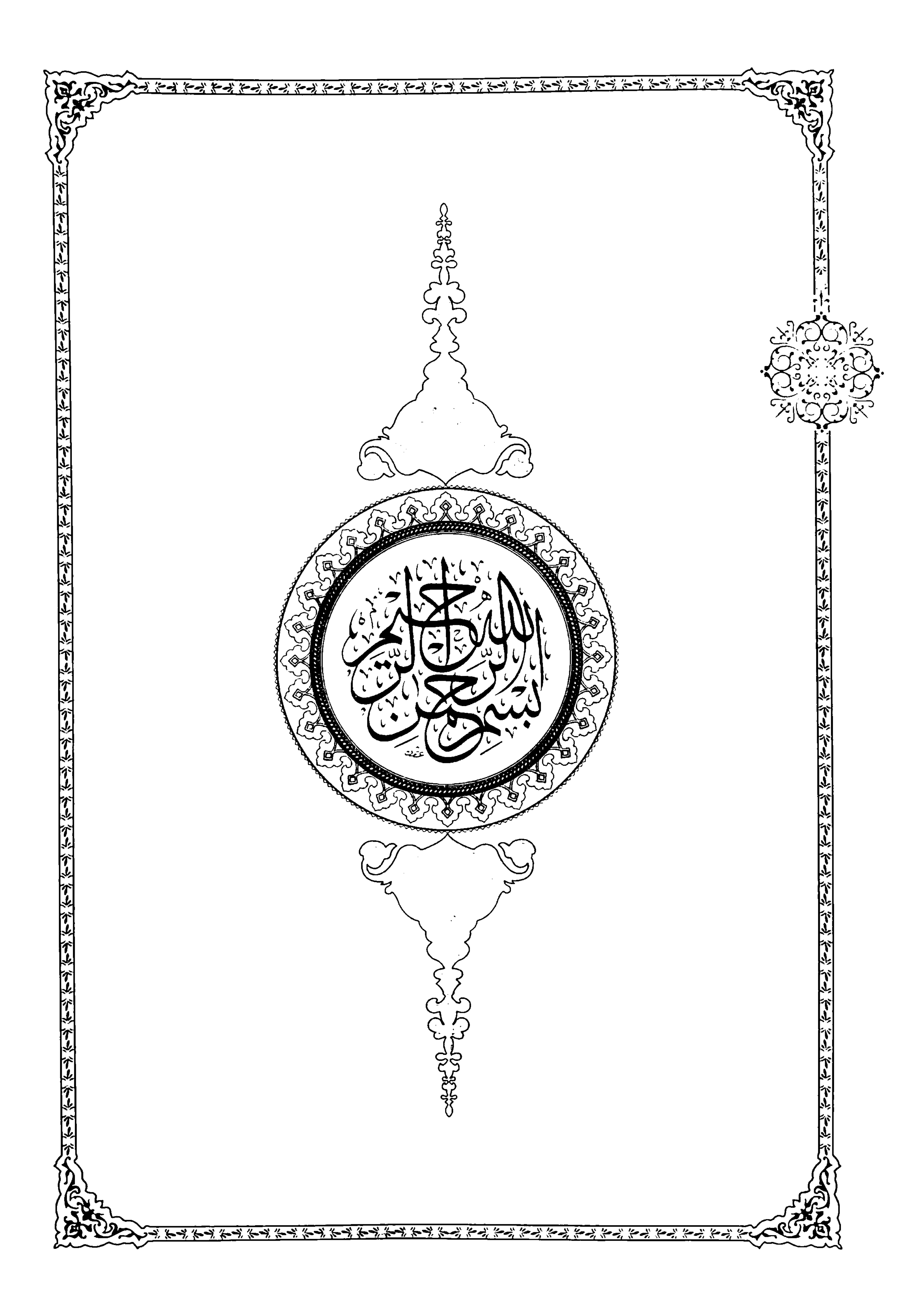
الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

رحمه الله تعالى

(٤٥٠-٥٠٥هـ)




الاقتصاد في الاعتقاد


بسم الله الرحمن الرحيم

الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف

الإمام المجدد، حجة الإسلام والمسلمين
زين الدين، أبي حامد
محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي
الطوسي الطابراني الشافعي
رضي الله عنه
(٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) ـ (١٠٥٨ ـ ١١١١ م)

عني به

أنس محمد عدنان الشرفاوي



الإصدار الثاني ـ الطبعة الثانية
١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٩م

اسم الكتاب : الاقتصاد في الاعتقاد
المؤلف : الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)
الإعداد : مركز دار المنهاج للدراسات
موضوع الكتاب : العقيدة الإسلامية
مقاس الكتاب : (٢٤ سم)
تصنيف ديوي الموضوعي : (٢٤٠)

عدد الأجزاء : (١)
عدد المجلَّدات : (١)
نوع الورق : شاموا فاخر
نوع التجليد : مجلَّد كرتوناج
عدد الصفحات : (٤٨٠ صفحة)
عدد ألوان الطباعة : لونان

التصميم والإخراج : مركز المنهاج للصف والإخراج الفني



الرقم المعياري الدولي
ISBN: 978 - 9953 - 498 - 24 - 9



دار المنهاج

لبنان ـ بيروت

هاتف: 806906 05 ـ فاكس: 813906 05

دار المنهاج للنشر والتوزيع

لصاحبها عمر سالم باجخيف

وفقه الله تعالى

المملكة العربية السعودية ـ جدة

حي الكندرة ـ شارع الملك فهد ـ جانب البنك الفرنسي

هاتف رئيسي 6326666 12 00966

المكتبة 6322471 ـ فاكس 6320392

ص. ب 22943 ـ جدة 21416

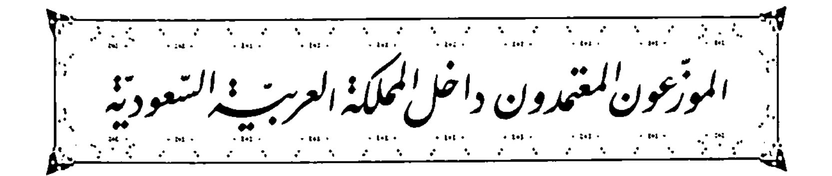
عضو في الاتحاد العام للناشرين العرب

عضو في إدارة جمعية الناشرين السعوديين

عضو في نقابة الناشرين في لبنان

www.alminhaj.com

E-mail: info@alminhaj.com



جدة

مكتبة دار كنوز المعرفة
هاتف 6510421.6570628

مكة المكرمة

مكتبة الأسدي
هاتف 5570506.5273037

مكة المكرمة

مكتبة نزار الباز
هاتف 5473838. فاكس 5473939

المدينة المنورة

دار البدوي
هاتف 0503000240

المدينة المنورة

مكتبة الزمان
هاتف 8366666. فاكس 8383226

الرياض

مكتبة جرير
وجميع فروعها داخل المملكة وخارجها
هاتف 4626000. فاكس 4656363

الرياض

مكتبة العبيكان
وجميع فروعها داخل المملكة
هاتف 4654424. فاكس 2011913

الرياض

دار التدمرية
هاتف 4924706. فاكس 4937130

الدمام

مكتبة المتنبي
هاتف 8344946. فاكس 8432794

الطائف

مكتبة أم هاني
هاتف 7320809

عرعر

مكتبة المتنبي العلمية
هاتف 6628586

الموزعون المعتمدون خارج المملكة العربية السعودية

الجمهورية اليمنية

مكتبة تريم الحديثة - حضرموت

هاتف 417130 - فاكس 418130

دولة قطر

مكتبة الثقافة - الدوحة

هاتف 44421132 - فاكس 44421131

جمهورية مصر العربية

دار السلام - القاهرة

هاتف 22741578 - فاكس 22741750

مكتبة نزار الباز - القاهرة

هاتف 25060822 - جوال 0122107253

الإمارات العربية المتحدة

حروف للنشر والتوزيع - أبو ظبي

هاتف 5593007 - فاكس 5593027

مكتبة الإمام البخاري - دبي

هاتف 2977766 - فاكس 2975556

دولة الكويت

مكتبة دار البيان - حَوَلي

تلفاكس 22616490 - جوال 99521001

دار الضياء للنشر والتوزيع - حَوَلي

هاتف 22658180 - فاكس 22658180

المملكة المغربية

دار الأمان - الرباط

هاتف 0537723276 - فاكس 0537200055

الدار العالمية - الدار البيضاء

هاتف 052282882 - فاكس 052283354

مملكة البحرين

مكتبة الفاروق - المنامة

هاتف 17272204 - فاكس 17256936

مكتبة الريان - المنامة

هاتف 0097339247759

الجمهورية اللبنانية

الدار العربية للعلوم - بيروت

هاتف 785107 - فاكس 786230

مكتبة التمام - بيروت

هاتف 707039 - جوال 03662783

المملكة الأردنية الهاشمية

دار محمد دنديس - عمّان

هاتف 4653390 - فاكس 4653380

الجمهورية العربية السورية

دار السنابل - دمشق

هاتف 0988156620 - فاكس 2237960

جمهورية العراق

مكتبة دار الميثاق - الموصل

هاتف 7704116177 - فاكس 7481732016

جمهورية الجزائر

دار المشرق والمغرب - الجزائر

هاتف 0780380501 - 0559380141

جمهورية الصومال

مكتبة دار الزاهر - مقديشو

هاتف 00252591310

جمهورية تشاد

مكتبة الشيخ التيجاني - أنجامينا

هاتف 0023599978036

جمهورية أندونيسيا

دار العلوم الإسلامية - سوروبايا

هاتف 0062313522971

جوال 00623160222020

ماليزيا

مكتبة توء كنالي - كوالا لمبور

هاتف 00601115726830

جمهورية داغستان

مكتبة دار الرسالة - محج قلعة

هاتف 0079285708188

مكتبة نور الإسلام - محج قلعة

هاتف 0079882124001

هاتف 0079887730306

الهند

مكتبة الشباب العلمية - لكنهو

هاتف 00919198621671

بنغلادش

مكتبة الحسن ـ دكا

هاتف 008801675399119

جمهورية جنوب أفريقيا

دار الإمام البخاري

هاتف 0027114210824

الجمهورية التركية

مكتبة الإرشاد - إستانبول

هاتف 02126381633 - فاكس 02126381700

جمهورية فرنسا

مكتبة سنا - باريس

هاتف 0148052928 - فاكس 0148052997

إنكلترا

دار مكة العالمية - برمنجهام

هاتف 01217739309 - جوال 07533177345

فاكس 01217723600

الولايات المتحدة الأمريكية

مكتبة الإمام الشافعي - جورجيا

هاتف 0017036723653

أستراليا

المكتبة الإسلامية

هاتف 0061297584040



فيرجن وفروعها في العالم العربي

جميع إصداراتنا متوافرة على



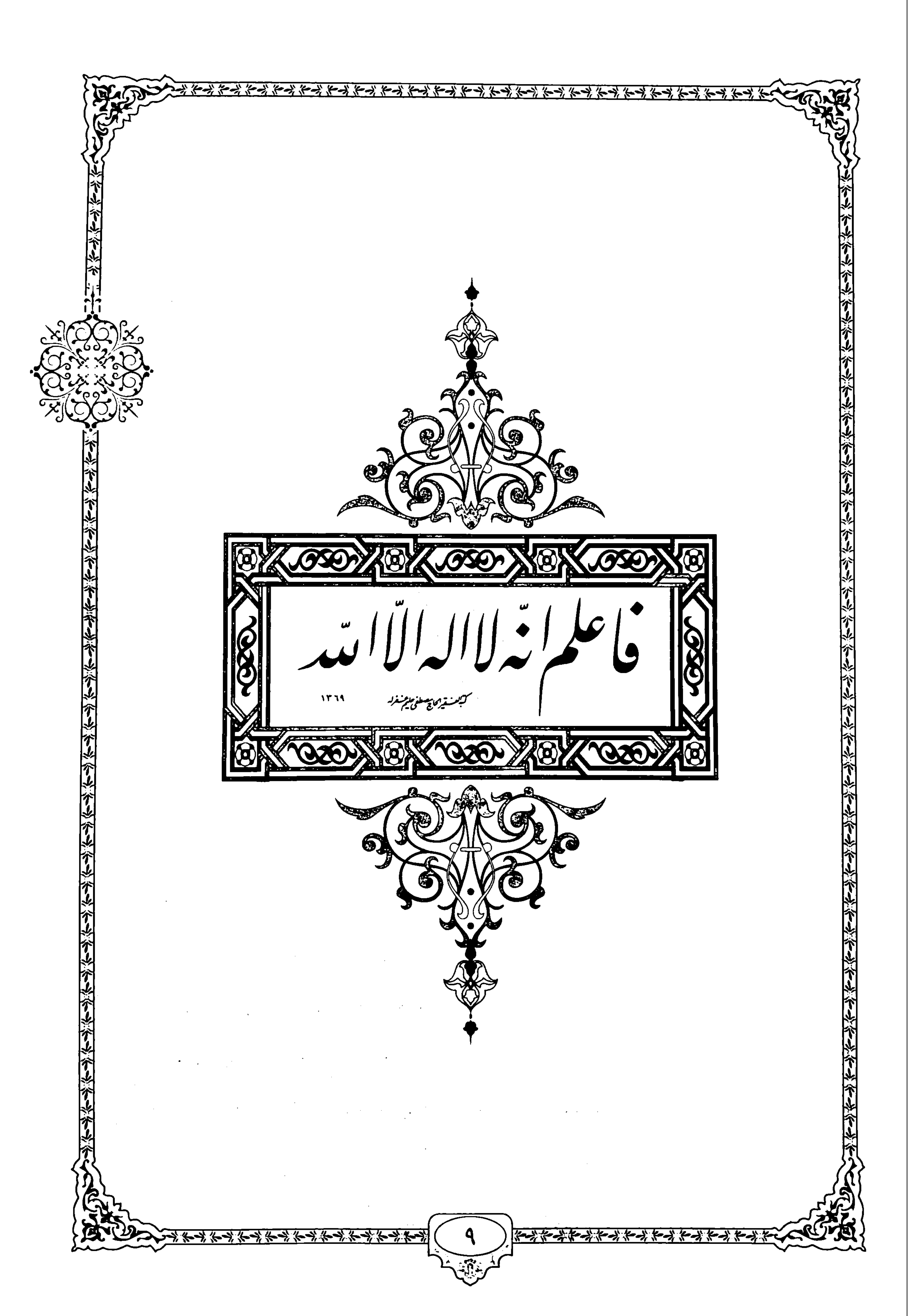
موقع مكتبة نيل وفرات . كوم لتجارة الكتب

www.nwf.com



موقع رائد لتجارة الكتب والبرمجيات العربية

www.furat.com


فاعلم انّه لا اله الّا الله
كتبه الفقير الحاج مصطفى حليم غفر له
١٣٦٩



بَيْنَ يَدَيِ الكِتَاب



نحمدك مولانا ونسبّح لك ، ونصلّي ونسلم على عبدك ومصطفاك سيدنا محمد وآله وصحبه وأحبابه إلى يوم الدين .

وبعد :

فلكتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » مكانة مرموقة بين كتب العقائد في المكتبة العالمية ، وهو من ألمع الكتب التي خلَّفها حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى ؛ فهو حصن حصين ، ودرع متين لعقيدة أهل السُّنة والجماعة .

حبَّرَهُ في نهاية العقد الرابع من عمره المبارك ، وهو يومَها إمام في الكلام والجدل ، قد طاع له عويصُهُ ، فلانت بين يديه العبائر ، فما ترك من غامض .. إلا وكشف ستاره ، ولا من لطيف معنىً وغور فَهْمٍ .. إلا وفضَّ أبكاره .

وكان قد وعد في « تهافت الفلاسفة » بكتاب مفرد يجمع أمَّات الأدلة الكلامية للعقيدة الإسلامية .

فوفَّىٰ بهٰذا في « الاقتصاد » بعيداً عن الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين ، مؤهِّلاً قارئ « اقتصاده » لقرع أبواب المعرفة التي مهَّدَ سُبُلها في « إحيائه » و« مقصده الأسنىٰ » .

ونصَّ أن « الاقتصاد » هو الترياق لمن نزل به داءُ الشك

وشُـبَهُ الخصوم ، فلا محيد له عندها عن مطالعته ، وفهم أقطابه وفصوله .

ولهـٰذا عُدَّ هـٰذا الكتاب الفذُّ وسطاً بين المختصرات والمطوَّلات ، مازَ عنها برشاقة عبارته وجلاء مقاصده .

وكم تشكَّىٰ أهل العلم من مطبوعات « الاقتصاد » وهم ملازمون إقـراءَهُ والرجوعَ إليه ؛ لمـا للكتاب من تحريـرات وتقريرات قلَّ نظيرُها .



وقد صدر الكتاب بحمد الله تعالىٰ وتوفيقه عن دار المنهاج بالأمس القريب محقَّقاً قد مسحت عليه يد العناية ، وأرضىٰ أنظارَ النُّظَّار وطلبةِ العلم بعيداً عن أخطاء المطبعة وأوهام النُّسَّاخ ؛ إذ لم تكن فروق النسخ المثبتة لتجدي في حلِّ المشكل وفكِّ العويص .



وهـا هو اليـومَ في إصداره الثاني قد زِيدَ في بهائه ، وضوعفت العنايـة بـه ، مـن الناحيتيـن العلميـة والرسـمية ، وكان هـٰذا بعـد إصـدار الموسـوعة الأخلاقيـة الكبـرىٰ للإمـام وهي « إحيـاء علوم الدين » .

فكان أنْ أُعيد النظر فيه باستصحاب مخطوطة جديدة للاستئناس بهـا فـي حلِّ ما بقي من إشـكال ، وضبطـه ضبطاً إعرابيـاً تامّاً كما

كان في « الإحياء » ، واستدراك بعض الهفوات اليسيرة المتناثرة في ثنايا النصِّ والتعليق ، وإضافة مزيد من التعليقات العلمية الشارحة والتقييدات الموضِّحة إعانةً لقارئ « الاقتصاد » .

ومسيرة خدمة كتب الحجة الغزالي ما زالت دؤوبة ؛ خدمةً للعلم ، ونفعاً للعالمين .

❀ ❀ ❀

واللهَ سبحانه نسأل أن يجزيه عنَّا خيراً ، وأن ينفعنا وينفع المسلمين بتآليفه ، ولا سيما هٰذا الكتاب المشتمل علىٰ مهمَّات الدين ، وأن يلبس أعمالنا ثوب القبول ؛ إنه خير مأمول .

وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وآله وصحبه وسلّم

والحمد لله ربّ العالمين

غرة رمضان (١٤٣٦ هـ) الناشر

اسمه ونسبه :

هو حجة الإسلام ، وفخر الأنام ، الإمام الحبر الهمام ، زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطُّوسي الطابراني الشافعي .

يكنىٰ بأبي حامد ، وبهـٰذه الكنية اشتهر ، وليس من ولده من اسمه حامد ؛ فالإمام لم يعقب سوى البنات .

أما لقبه الغزالي . . ففيه الخلاف المشهور في كتب من ترجم له : أهو بتشديد الزاي أو بتخفيفها ؟

فبينَ مرجِّحٍ للتشديد نسبةً إلىٰ والده الذي كان يعمل غزّالاً ؛ علىٰ أن الياء لتأكيد النسبة ، أو هي عادة أهل بلاده ، أو للتمييز بين صاحب الحرفة والمنتسب إليه ؛ فصاحب الحرفة يقال له : غزَّال ، والمنتسب إليه : غزَّالي .

وآخر رأى التخفيف ونسبه إلىٰ غزالة كسحابة ؛ قرية من قرىٰ طوس .

ولـٰكن نصَّ الشيخ مجد الدين محمد بن محمد أحدُ أسباط الإمام ـ كما نقل ذٰلك العلامة اللغوي الفيومي ـ أن النسبة بالتخفيف ، قال : (أخطأ الناس في تثقيل اسم جدِّنا ، وإنما هو

مخففٌ نسبة إلىٰ غَزَالة القرية المذكورة)[1] .

وطُوس : ناحية بخراسان تشتمل علىٰ مدينتين ؛ إحداهما : طابران بلد الإمام وإليها نسبته ، والثانية : هي نوقان[2] .

مولده ونشأته :

ولد الإمام بطابران طُوسَ سنة (٤٥٠ هـ) لأبٍ غزّالٍ متكسِّب فقير ، لم يجمع من الدنيا إلا النزر اليسير ، فلما دنتْ منه المنية وكان متأسفاً أنْ فاته التعلُّم . . دفعَ بولديه محمدٍ وأحمدَ وهما شبلان لصديق له صوفيٍّ وأوصاه بتعليمهما وإنْ نفدَ من يديه كلُّ ما خلَّفه .

فأقبَلَ الصوفي بعد وفاة الأب علىٰ تنفيذ الوصية ، فلما نفد المال من يديه وكان من أهل التجريد . . لجأ بهما إلىٰ مدرسة ترعىٰ طلبة العلم قاصداً إعفافَهما عن ذلِّ المسألة مع طلب العلم ، ونالتهما دعوة أبيهما ؛ فكان الأمر كما قال التاج السبكي رحمه الله :

(أما أبو حامد . . فكان أفقه أقرانه ، وإمامَ أهل زمانه ، وفارسَ ميدانه ، كلمته شهد بها الموافقُ والمخالف ، وأقرَّ بحقِّيَّتها المعادي والمحالف .

(١) المصباح المنير (غ ز ل) .

(٢) ويلقب الإمام الغزالي بالفارسية بـ (دانِشْمَنْد) ومعناه : العالم الفقيه أو الحكيم ، ذكره بهٰذا اللقب الإمام ابن العربي المالكي . انظر « قانون التأويل » (ص ١١١) .

وأما أحمدُ . . فكان واعظاً تنفلق الصمُّ الصخور عند استماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره)[1] .

من الراذَكاني إلى الجويني :

وفي ميعة الصبا قرأ الإمام قطعةً من الفقه على الشيخ أحمد الراذكاني ، وكان ذٰلك بطُوس ، ثم رحل إلىٰ جرجان بعد ما اشتدَّ العودُ ، ولقي الإمام أبا القاسم الإسماعيلي ، وكتب عنه ـ على الأظهر ـ أوّل مؤلَّف له وهو كتاب « التعليقة »[2] ، وجرت معه في عودته حادثةٌ نبَّهته لحفظ العلوم والتمكُّن منها حين سَرَقَ منه بعضُ العيَّارين تعليقته المذكورة ثم أعادها له .

وبعد عودته إلىٰ طوس رحل ثانيةً وهٰذه المرَّة إلىٰ نيسابور ، ليلقىٰ فيها أعجوبةَ عصره إمامَ الحرمين عبدَ الملك الجويني ، ولتبدأَ صناعةُ الغزالي الذي بذَّ أهل عصره ؛ فأقبلَ علىٰ أبي المعالي يعبُّ من علمه عبّاً ، ويجدُّ ويحصِّل ويجتهد ، والجويني يومها شيخُ المذهب والخلاف ، وإمامٌ في الأصلين ، لم يرَ في الناس مثله .

ويسلخ الإمام بِلُقْيا الجويني حياتَهُ الأولى التي يقاطعه فيها أهل العلم في عصره ، ليدخلَ في ثانيةٍ هي سرُّ الغزالي صاحب

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/١٩٤) .

(٢) وجاء في بعض كتب الترجمات : أن اسم شيخه هو أبو النصر الإسماعيلي ، ولعل الصحيح ما أثبت ، وانظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٤/٢٩٤) ، و« مؤلفات الغزالي » (ص ٤) .

العقل الناقد المفتِّش ، والفكر الحرِّ المستنير ، والبصيرة الثاقبة النفّاذة .

في هٰذه المرحلة برعَ الإمامُ في علوم المنطق والجدل ، وقرأَ الحكمة والفلسفة ، وأجادَ فنونَ الأصول فضلاً عن المذهب والفروع ، وكان له نصيب من العلم وافر ، ينمُّ عن ذكاء وفهم عجيب ؛ حتىٰ صنَّفَ في هٰذه المرحلة تآليف في كل هٰذه الفنون وهي في غاية الإتقان ، كما تصدىٰ فيها للرد علىٰ أهل البدع والكفر والزندقة ، وكان يومها مناظِراً مِحجاجاً مُفْحِماً لأهل الزيغ والضلال .

وكان الإمام الجويني يعرف للغزالي قدره وفضله ، وأن الله أذن بحفظ علمه إذْ حواه صدرُ الغزالي ، فقال فيه وفي صاحبيه : (الغزالي بحرٌ مغرق ، وإِلْكِيا أسدٌ مخرق ، والخوافيُّ نارٌ تحرق) .

وقد حاول بعض المترجمين الدخول إلىٰ طوايا النفوس واستنطاق مكامنها في حديثهم عن الجويني والغزالي حين قالوا : (وكان الإمام مع علو درجته لا يصفي نظره إلى الغزالي ؛ ستراً لإنافته عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع ، ولا يطيب له تصديه للتصانيف وإن كان منتسباً إليه كما لا يخفىٰ من طباع البشر ، لٰكنه يظهرُ التبجُّحَ به والاعتداد بمكانه ظاهراً خلاف ما يضمره)[١] .

(وكان الإمام أبو المعالي مع علو درجته وفرط ذكائه لا يطيب له تصديه للتصنيف وإن كان في الظاهر مبتهجاً به)[٢] .

---

(١) تاريخ دمشق (٥٥/٢٠٠ ـ ٢٠١) .

(٢) تاريخ الإسلام (٣٥/١١٦) .

(ويقال : إن الإمام كان بالأخرة يمتعض منه في الباطن وإن كان يظهر التبجح به في الظاهر)[1] .

وهٰذا الاستنطاق خارج عن قاعدتهم المشهورة : كلام الأقران يطوىٰ ولا يروىٰ ، ولولا أننا في صدد بحثٍ وتتبُّعِ شُبَهٍ .. لكان الإعراض أولىٰ من الذكر .

والغزالي كاد يطبعُ علمَ الجويني في صدره ثم يزيد عليه ، والنفوسُ الكبار تأْنَفُ من الندِّ فضلاً عن المجلِّي ؛ فكيف بمن هو صنعةُ اليد ؟!

فهٰذا ـ إن وجد ـ فهو من هٰذا ؛ وإلا .. فحسبُ الإمام الجويني أن الغزالي الشاب البارع الذي بذَّ فحول عصره قد كان صنيعتَهُ ، أما غزاليُّ « المنقذ » و« الإحياء » .. فهو صنيعةُ الله وحجته علىٰ خلقه !

ما بعد الإمام الجويني :

وفي سنة (٤٧٨ هـ) رُزئت الأمةُ بوفاة إمام الحرمين الجويني ، وعزَّتْ نفسَها ببقاء أبرز تلامذته الغزالي ، فكان وجوده سلوانها ، وكان لسانُهُ وقلمه معقدَ آمالها ، وأهلُ الحقِّ يومها أحوجُ ما يكونون لأنفاسٍ كأنفاس الشيخ والتلميذ في الذبِّ عن الشريعة وصاحبها صلى الله عليه وسلم .

ولم تنطوِ بوفاة الإمام الجويني هٰذه المرحلةُ من حياة الإمام الغزالي ، بل إن إنافةَ الغزالي على المحالف والمخالف كانت

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/١٩٦) .

في أشد أوجها ، ولا سيما بعد خروجه إلى المعسكر قريباً من نيسابور ؛ ليلقى الوزيرَ الصالح نظامَ الملك ويغشىٰ مجلسه ؛ إذ مجلسُهُ مجمعُ أهل العلم وملاذهم ، وفيه وفي أمثاله ناظر الفحول فنظرهم ، وقارع الخصوم فقرعهم وأذلَّهم ، فكَنَّ له نظامُ الملك الاحترام وعرف قدره ، وولّاه التدريس في نظامية بغداد ـ لا نظامية نيسابور التي كان أمرُها لشيخه الجويني ـ وذٰلك في سنة (٤٨٣ هـ) أي : بعد وفاة الجويني بخمس سنوات ، ونظامية بغداد من أبرز قلاع العلم في الرقعة الإسلامية يومَها .

يتحدث الإمام الغزالي عن هٰذه الفترة بالذات في سياق الكلام عن طلبه لعلوم الفلاسفة فيقول :

(فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذٰلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ومعلم ، وأقبلت علىٰ ذٰلك في أوقات فراغي من التدريس والتصنيف في العلوم الشرعية وأنا ممنوٌّ [١] بالتدريس والإفادة لثلاث مئة نفر من الطلبة ببغداذ ، فأطلعني الله سبحانه وتعالىٰ بمجرد المطالعة في هٰذه الأوقات المختلسة علىٰ منتهىٰ علومهم في أقلَّ من سنتين) [٢] .

لقد صار المجد إليه ، وبلغ من العزِّ ذُرَاه ، وتلفَّتَ فلم يرَ له ندّاً أو نظيراً ، ورأى اسمَهُ قد ملأ الأسماعَ وخدَّ العقولَ وأخذَ بمجامع القلوب .

---

(١) ممنوٌّ : مبتلىً .
(٢) المنقذ من الضلال (ص ٦٠) .

النزوع إلىٰ طريق القوم :

لنصغِ متأملين لكلمات الإمام الرشيقة وهو يحدثنا عن ولادته الجديدة ، وعن أسبابها ودواعيها :

(ثم إني لما فرغت من هٰذه العلوم . . أقبلت بهمتي علىٰ طريق الصوفية ، وعلمت أن طريقتهم إنما تتمُّ **بعلم وعمل** . . . وكان العلم أيسر عليَّ من العمل ؛ فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ؛ مثل : « قوت القلوب » لأبي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي . . . فظهر لي أنَّ أَخَصَّ خواصِّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، فكم من الفرق أن تعلم حدَّ الصحة وحدَّ الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحاً شبعان !)[١] .

(وكان قد ظهر عندي : أنه لا مطمعَ في السعادة الآخرة إلا بالتقوىٰ ، وكفِّ النفس عن الهوىٰ ، وأن رأسَ ذٰلك كله قطعُ علاقة القلب عن الدنيا . . . وأن ذٰلك لا يتمّ إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق .

ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي ـ وأحسنها التدريس والتعليم ـ فإذا أنا فيها مقبل علىٰ علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة)[٢] .

---

(١) المصدر السابق (ص ٩٢) .

(٢) المصدر السابق (ص ٩٤) .

(فلم أزل أتفكر فيه مدةً وأنا بعدُ علىٰ مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداذ ومفارقة تلك الأحوال يوماً ، وأحلُّ العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرىٰ ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيلَ الرحيل ؛ فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك سفر طويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل)[1] .

وقد كان ذٰلك في سنة (٤٨٨ هـ) وفي ستة أشهر منها هي مخاضُ الولادة ، حتىٰ ظهرت مخايل الاصطفاء ، وآب هٰذا الحال من الاختيار إلى الاضطرار ، فانعقد لسان البيان عن الكلام ، وسكن الهمُّ الفؤادَ ، فتعدى الأثر إلىٰ سائر الجوارح ، وتغيَّر كلُّ شيء في الإمام الغزالي ولم يعد لمألوف حاله ؛ فبين قائل : أصابته عين ، وآخر يرىٰ تهممه لمنصب هو أرفع ، وكلهم غائب عن حقيقة الأمر .

الرحلة إلى الشام والقدس ثم الحج :

فباع الأملاك وخرج عن ماله ، ولم يترك إلا يسيراً لكفاف عياله ، ثم دخل الشام وأقام بها نحو سنتين ، لا همَّ له فيها إلا رياضة النفس ومجاهدتها وتزكيتها ، كان ذٰلك في منارة مسجدها الجامع بدمشق .

---

(١) المنقذ من الضلال (ص ٩٤) .

ثم رحل إلى القدس ، وكان حاله فيها كحاله في دمشق [1] ، ثم تحركت داعية الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة ، فحج وزار ، ثم ارتحل إلىٰ وطنه نزولاً عند رغبة الأطفال ، فلما عاد طوس . . آثر العزلة حرصاً على الخلوة وتصفية القلب .

إحدىٰ عشرة سنة بقي فيها الإمام علىٰ هـٰذه الحال ، وهو مستوحش من الخلق ، مقبل بكلِّه علىٰ ربِّه جلَّ وعز ، من رآه . . لم يكد يعرفه ؛ فقد تغيرت النفس ظاهراً وباطناً ، وثمة لوحةٌ تؤكد لنا هـٰذا المعنىٰ ؛ فقد نقل ابن العماد عن الشيخ علاء الدين علي بن الصيرفي في كتابه « زاد السالكين » ، أن القاضي أبا بكر بن العربي قال :

رأيت الإمام الغزالي في البرية وبيده عكازة وعليه مرقعة وعلىٰ عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربع مئة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم ، قال : فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا إمام ؛ أليس تدريسُ العلم ببغداد خيراً من هـٰذا ؟!

قال : فنظر إلي شزراً وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الإرادة ـ أو قال : في سماء الإرادة ـ وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول :

تَرَكْتُ هَوَىٰ لَيْلَىٰ وَسُعْدَىٰ بِمَعْزِلِ ... وَعُـدْتُ إِلَىٰ مَصْحُـوبِ أَوَّلِ مَنْزِلِ

وَنـادَتْ بِيَ الأَشْـواقُ مَهْـلاً فَهَـٰذِهِ ... مَنـازِلُ مَـنْ تَهْـوَىٰ رُوَيْـدَكَ فَانْزِلِ

---

(١) الأنس الجليل (١/٢٩٩) .

غَزَلْـتُ لَهُمْ غَزْلاً رَقِيقـاً فَلَمْ أَجِدْ لِغَزْلِـيَ نَسَّـاجاً فَكَسَّـرْتُ مِغْزَلِـي[1]

وملخص هٰذه المرحلة الجهادية في حياة الإمام في قول ابن عطاء رحمه الله تعالىٰ : (**متىٰ أوحشك من خلقه .. فاعلم : أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به . . .**)

من الفارِمْذِي إلى النسَّاج :

ومن جملة العنايات الإلـٰهية بالإمام الغزالي أن يصحب في فترة نضجه الفكري شيخاً زاهداً مربياً هو أبو علي الفارِمْذِي الطوسي[2] ، فاستفتح منه الطريقة ، وامتثل ما كان يشير عليه ؛ من القيام بوظائف العبادات ، والإمعان في النوافل ، واستدامة الذكر ، والجد والاجتهاد إلىٰ أن جاز تلك العقبات ، ولم تشبع نهمة نفسه التي كانت تبعد النظرَ في المأمول[3] .

ولقد مات الفارِمْذِي قبل الجويني بعام ، سنة (٤٧٧ هـ) ، ولعله كان من أهم الأسباب التي حَدَتْ بالإمام لعزلته المشهورة ، إضافة إلىٰ كثرة مطالعته واعتماده علىٰ كتب الصوفية ؛ كما صرح بذٰلك في « المنقذ »[4] .

---

(١) شذرات الذهب (٢٢/٦) ، نفح الطيب (٣٣/٢) ، والأبيات محكية ، رواها الحافظ ابن عساكر لأبي المظفر البغدادي الحنفي كما في « تاريخه » (٤٦/٥٢) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣٠٦/٥) ، والفارمذي : من أعيان تلاميذ شيخ وقته أبي القاسم الكركاني والإمام أبي القاسم القشيري صاحب « الرسالة » .

(٣) إتحاف السادة المتقين (٩/١) .

(٤) المنقذ من الضلال (ص ٩٢) .

وأيضاً صحبة شيخه يوسف النساج ، وهو ممن اعتنىٰ بتربيته كذٰلك ، وقد كان له أثر كبير في ذٰلك ؛ قال الزبيدي رحمه الله :

(ومما وجد بخط الزاهد قطب الدين محمد بن الأردبيلي قال : قال حجة الإسلام : كنت في بداية أمري منكراً لأحوال الصالحين ومقامات العارفين ؛ حتىٰ صحبت شيخي يوسف النساج بطوس ، فلم يزل يصقلني بالمجاهدة حتىٰ حظيت بالواردات ، فرأيت الله في المنام ، فقال لي : يا أبا حامد ؛ قلت : أَوَالشيطانُ يكلمني ؟ قال : لا ، بل أنا الله المحيط بجهاتك الست ، ثم قال : يا أبا حامد ؛ ذرْ مساطرك واصحبْ أقواماً جعلتهم في أرضي محلَّ نظري ، وهم الذين باعوا الدارين بحبِّي ، فقلت : بعزتك ؛ إلا أذقتني برد حسن الظن بهم ، فقال : قد فعلت ، والقاطعُ بينك وبينهم : تشاغلك بحب الدنيا ، فاخرج منها مختاراً قبل أن تخرج صاغراً ؛ فقد أفضت عليك أنواراً من جوار قدسي ، ففزْ ونلْ ، فاستيقظتُ فرحاً مسروراً ، وجئت إلىٰ شيخي يوسف النساج ، فقصصت عليه المنام ، فتبسم فقال : يا أبا حامد ؛ هٰذه ألواحنا في البداية ، محوناها بأرجلنا ، بل إن صحبتني . . سيكحل بصرُ بصيرتك بإثمد التأييد حتىٰ ترى العرش ومن حوله ، ثم لا ترضىٰ بذٰلك حتىٰ تشاهد ما لا تدركه الأبصار ، فتصفو من كدر طبيعتك ، وترقىٰ علىٰ طور عقلك ، وتسمع الخطاب من الله تعالىٰ كموسىٰ : ﴿ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾)[1] .

(1) إتحاف السادة المتقين (١/٩) .

اللوحة الأخيرة من حياته :

عاد الإمام أدراجه إلىٰ مسقط رأسه طوس وهو يحمل بين جنبيه قلباً سليماً كان قد جدَّ في طلبه ، ونفساً رضيةً لطالما جاهد في تزكيتها وتهذيبها ، وكان فخرُ الملْك قد سمع بمكانة الغزالي وفضله ، فقصده زائراً متبركاً ، وما زال بالإمام خاضعاً راجياً أن يذهب به إلىٰ نيسابور معلِماً ومدرِّساً في نظاميتها ، ورأىٰ أنه إن لم ينزل عند رغبته . . للزمت الوحشة ، فعاد من الخلوة إلى الجلوة ، بعد مشاورة أرباب القلوب ، وتوارد إشارات وبشارات تؤذن بالخروج إلىٰ هٰذا المقصود ، وكانت مدة الخلوة إحدىٰ عشرة سنة ، فعاد إلىٰ نشر العلم بعدها ولٰكن بأنفاسٍ طاهرة زكية ، لا يشوبها رياءٌ ولا تخييل(١) .

ثم عاد إلىٰ بيته متخذاً في جواره مدرسةً لطلبة العلم وخانقاه ـ مركز تربية وتهذيب ـ للصوفية ، ووزَّع أوقاته بين تلاوة وذكر ، ومجالسة لأهل القلوب ، وقعود للتدريس ، وانكبَّ لدراسة ورواية الحديث(٢) ، وهو يتنسَّمُ قوله سبحانه : ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا ﴾ .

قال التاج السبكي :

---

(١) انظر « المنقذ من الضلال » (ص ١١٨) .

(٢) سير أعلام النبلاء (٣٢٥/١٩) ، والانكباب علىٰ قراءة حديث النبي صلى الله عليه وسلم في أخرةٍ هو حال عامَّة الواصلين من العارفين ؛ لأنهم لا يجدون طلبتهم إلا فيه ، فليس تحصيل هٰؤلاء ونظرهم في سنته عليه الصلاة والسلام كتحصيل المبتدئين ، وإنما هو اشتراك في الصورة .

(قال أبو الفرج ابن الجوزي في كتاب « الثبات عند الممات » : قال أحمد أخو الإمام الغزالي : لما كان يوم الاثنين وقتَ الصبح . . توضأ أخي أبو حامد وصلَّىٰ ، وقال : عليَّ بالكفن ؛ فأخذه وقبَّله ووضعه علىٰ عينيه وقال : سمعاً وطاعة للدخول على الملك ، ثم مدَّ رجليه واستقبل القبلة ، ومات قبل الإسفار ، قدَّسَ الله روحه) (١) .

وكان ذٰلك يوم الاثنين ، الرابع عشر من جمادى الآخرة ، سنة (٥٠٥ هـ) ، ودفن بالطابران في طوس مسقط رأسه ، رحمه الله ورضي عنه وأجزل مثوبته وجزاءه .

ومما ينسب له من الشعر في هٰذا المقام :

قُـلْ لإِخْـوانٍ رَأَوْنـي ميِّتـاً ... فَبَكَوْنـي وَرَثَـوا لِـي حَزَنـا
أَتَظنُّـونَ بِأَنِّـي مَيْتُكُـمْ ... لَيْـسَ ذاكَ الْمَيْـتُ واللهِ أَنـا
أَنـا فِـي الصُّـورِ وَهَـٰذا جَسَـدِي ... كانَ بَيْتِـي وَقَمِيصِـي زَمَنَـا
أَنـا عُصْفُـورٌ وَهَـٰذا قَفَصِـي ... طِـرْتُ مِنْـهُ وبَقِـي مُرْتَهَنـا
أَحْمَـدُ اللهَ الَّـذِي خَلَّصَنِـي ... وَبَنَـىٰ لِـي فِـي الْمَعالِـي سَكَنا
كُنْـتُ قَبْـلَ الْيَـومِ مَيْتـاً بَيْنَكُـمْ ... فَحَيِيـتُ وَخَلَعْـتُ الْكَفَنـا

ثناء أهل العلم على الإمام الغزالي :

وهٰذه جملة من شهادات العلماء بقدْر وعلم الإمام وفضله :

قال فيه شيخه إمام الحرمين : (الغزالي : بحر مغرق) .

---

(١) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٣٠١/٦) ، و« الثبات عند الممات » (ص ١٧٨) .

وقال عبد الغافر الفارسي : (حجة الإسلام والمسلمين ، إمام أئمة الدين ، مَن لم تر العيون مثله لساناً وبياناً ، ونطقاً وخاطراً ، وذكاءً وطبعاً) .

وقال الحافظ ابن عساكر : (كان إماماً في علم الفقه مذهباً وخلافاً ، وفي أصول الديانات) .

وقال ابن النجار : (أبو حامد : إمام الفقهاء على الإطلاق ، ورباني الأمة باتفاق ، ومجتهد زمانه ، وعين أوانه ، برع في المذهب والأصول والخلاف والجدل والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة ، وفهم كلامهم وتصدَّىٰ للرد عليهم ، وكان شديد الذكاء ، قوي الإدراك ، ذا فطنة ثاقبة وغوص في المعاني) .

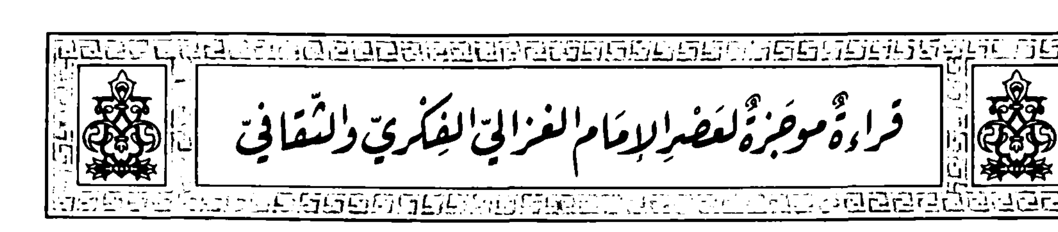
ولما سُئل عنه العارف أبو العباس المرسي . . قال : (أنا أشهد له بالصديقية العظمىٰ) .

وقال فيه العارف أبو الحسن الشاذلي : (إذا عرضت لكم إلى الله حاجة . . فتوسَّلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي) .

وترجم له الحافظ الذهبي فقال : (الشيخ الإمام البحر ، حجة الإسلام ، أعجوبة الزمان . . .) .

وقال فيه التاج السبكي : (حجة الإسلام ، ومحجة الدين التي يتوصل بها إلىٰ دار السلام ، جامع أشتات العلوم ، والمبرِّز في المنقول منها والمفهوم) .

وغيرها الكثير مما يقصر عن بيان حقيقة فضله ، وسمو مكانته .



خضم هائل من الاضطرابات الفكرية والسياسية ، دويلات متفرقة ، تجزُّؤ في رقعة الدولة ، تصارع على السلطة ، خلافة في بغداد وخلافة في مصر ، ومع ذلك ليست هذه هي السمة الخاصة بهذا العصر .

فالنصف الأول من القرن الخامس يكاد يلحق في كثير من معالمه بالقرن الرابع ، هذا القرن الذي اشتد فيه غليان المذاهب والفرق ؛ من معتزلة وقدرية وجهمية وكرامية وخوارج وروافض وباطنية وقرامطة ، هذه الفرق المتطاحنة بأفكارها ومناهجها ، المتغالبة علىٰ كراسي السلطة من أجل الوصول إلىٰ تحقيق مآربها ، كلٌّ منها له ظهور حافل في ميدان هذا العصر .

بعض خلفاء بني العباس لُعَبٌ وببغاوات وأشباح ، لا حول لها ولا قوة ، ويرسم المقريزي رحمه الله جزءاً من لوحة العصر حين قال : (وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة أزماتها ، هذا وأمر الشيعة يفشو في الناس حتىٰ حدث مذهب القرامطة المنسوبين إلىٰ حمدان الأشعث المعروف بقرمط . . . وقام من القرامطة ببلاد الشام صاحب الحال والمدثر والمطوق ، وقام بالبحرين منهم أبو سعيد الجنابي من أهل جنابة ، وعظمت دولته ودولة بنيه من بعده ؛ حتىٰ أوقعوا

بعســاكر بغداد وأخافوا خلفاء بنــي العباس ، وفرضوا الأموال التي تحمل إليهم في كل ســنة علىٰ أهل بغداد وخراسان والشام ومصر واليمن ، وغزوا بغداد والشــام ومصر والحجاز ، وانتشرت دعاتهم بأقطــار الأرض ، فدخل جماعات من النــاس في دعوتهم ، ومالوا إلىٰ قولهم الذي ســموه : علم الباطن ؛ وهو تأويل شرائع الإسلام وصرفها عن ظواهرها إلىٰ أمور زعموها من عند أنفســهم ، وتأويل آيــات القرآن ودعواهم فيها تأويلاً بعيــداً ، انتحلوا القول به بدعاً ابتدعوها بأهوائهم ، فضلُّوا وأضلُّوا عالماً كثيراً)[1] .

وما زال الأمر في شدَّة حتىٰ صار للباطنية دول محصنة على الصعيدين السياسي والعقدي ، ففشت أفكارهم السنباذية الراوندية ، والمزدكية الإباحية ، وأفكار الحلول والتناسخ وإسقاط الأحكام . . . سيل جارف لا يجد سدّاً أمامه .

ولقد كان في هـٰذه الحقبة دورٌ هام للمعتزلة ، المعتزلةِ ربيبة الفكر الفلسفي ، دورها هـٰذا كان إيجابياً من جهة ، وسلبياً من جهة أخرىٰ .

أما إيجابيتهم . . ففي تخفيف حدّة هـٰذا المد الباطني الزندقي ، فــلا يمكن إنكار فضل المعتزلة فــي مقارعة الزنادقة والرد عليهم وعلىٰ بدعهم وأوهام حرافيشــهم[2] ، وهم يومها رافعو لواء العقل والانتصار له .

---

(١) المواعظ والاعتبار (٣٥٧/٢) .

(٢) أي : سوقتهم وأراذلهم .

وأما سلبيتهم . . فتكمن في أخذ يد الجماهير من التفريط إلى الإفراط ، وتصغير دور الشرائع علىٰ حساب دعوى العقل .

وثَمَّ فرق شاسع بين الباطنية والمعتزلة ؛ فالمعتزلة مثبتون للشرع متبعون له ، لا شك في غيرتهم عليه ودفاعهم عنه ، غير أن هٰؤلاء المغرورين أخطأ رؤساؤهم وقادتهم في مسالك الدفاع ، ومع ذٰلك لا يتجلىٰ في هٰذه الصورة الكبيرة إلا حكمةُ الله تعالى المتنفِّسَةُ في كل خلق ، وحسابهم على الله فيما عصَّبوا أنفسهم له .

نعم ، لقد كان للمعتزلة دور التخفيف والحدِّ ليس إلا ، وذٰلك عائد لعدة أسباب ؛ علىٰ رأسها الإرهابيةُ الباطنية في نشر وفرض أفكارها من جانب ، ووقوف المعتزلة على الطرف النقيض منها دون تحري الوسطية من جانب آخر .

وللفلسفة نصيب الأسد :

أما الفلسفة في هٰذا العصر وما يرتبط به . . فقد كان لها النصيب الأوفر والحظ الأكبر ؛ فهي حطب أتون هٰذه الألهاب المتعالية ، كل الفرق المذكورة وغيرها كانت تقتات منها ، وتعوِّل في البقاء عليها .

قال المقريزي رحمه الله تعالىٰ : (وانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس ، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار ، وأقبلت المعتزلة

والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها ، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها ؛ فانجرَّ على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين ، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع ، وزادتهم كفراً إلىٰ كفرهم) .

وقال أيضاً : (واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية حتىٰ ملأت الأرض ، وما منهم إلا من نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره)[١] .

نظام الملك والإصلاح السياسي والاجتماعي :

لقد كان للسلاجقة أثر في غاية الطيب في بلاد خراسان باستوزارهم لنظام الملك الذي تظافرت كتب التواريخ على الثناء عليه[٢] ، ونيسابور قطعة من عصر الغزالي جمعت شتات صور هـٰذا العصر ، حتىٰ طاب لبعض الباحثين تسمية القرن الخامس بعصر خراسان .

ونظام الملك (٤٠٨ ـ ٤٨٥ هـ) ولد وعاش وملك ومات في هـٰذا القرن ، وهو أكثر من وزير ؛ فمن قرأ ترجمته وعرفه . . استقرت مكانة ومحبة قوامِ الدين في قلبه ، فهو سياسي بارع عرف كيف يدفع الخصوم ويوطد أركان الدولة ، وعالم صاحب حديث

---

(١) المواعظ والاعتبار (٢/٣٥٨) .

(٢) فلقد كان الأمر قبل استوزار نظام الملك في غاية السوء ؛ إذ كان أهل السنة يطاردون مع المعتزلة والشيعة من قبلهم دون تمييز .

وأدب ولغة ، أَلِفَ العلماءُ والقرَّاء والفقهاء مجلسَهُ ، وكان له ميل ظاهر للصوفية وأهل القلوب[1] ، وأدب جمٌّ مع الشرع وأحكامه ، وكان من جملة من يغشىٰ مجلسه إمام الحرمين الجويني ، وأبو القاسم القشيري صاحب « الرسالة » ، وسنرىٰ للإمام الغزالي ارتباطاً وثيقاً بهـٰذه الشخصية الفذَّة .

ولـٰكن . . لماذا الحديث عن نظام الملك ؟

لا نبالغ إن قلنا : كان نظام الملك علىٰ وعي شبه تام بمجريات عصره وتفاصيل أحداثه ، ووعيُهُ هـٰذا مكَّنَهُ من معالجة عويصاته والخلاص من أبرز فتنه ، فلم يكن تقريب العلماء ـ ولا سيما رؤوس أهل السنة ـ مجرد مصادفة أو عادة متبعة ، ولم يكن بناؤه للمدارس النظامية المنسوبة له في أبرز مدن الخلافة ؛ كبغداد ونيسابور وطوس وأصبهان هـٰكذا عشوائيّاً ، وهـٰذه المدن بالتحديد لها مشاكلها واضطراباتها .

لقد كان نظام الملك يؤمن أن الإصلاح الفكري والعقدي هو أسُّ كل إصلاح ، ويعلم أن قمع الفتنة شيء واجتثاثَها من جذورها شيءٌ آخر تماماً ، ولا سبيل لاجتثاث الأفكار إلا بمقارعة الأفكار وإجلاء الحق ، لا بمقارعة السيوف والرماح ، ونحن نرىٰ أن الإمام الغزالي وشيخه الجويني من قبله والقشيري والشيرازي وابن الصباغ وغيرهم . . كانوا على الساحة يومئذٍ ، وهم من أنصار

(١) تاريخ الإسلام (١٤٥/٣٣) ، فكان في غاية الإكرام للشيخ أبي علي الفارمذي والجلوس بين يديه ، وهو شيخ الغزالي الذي سبقت الإشارة إليه .

هـٰذه الفكرة ، بل هم فوارس ميدانها من بعد أبي الحسن الأشعري رضي الله تعالىٰ عنهم أجمعين .

لقد تنبـه القرامطة لعظمة نظام الملـك ولعظيم أثره وثقابة رؤاه وفكره ، مما حدا بهم بكل جبن وضعة وخِسَّة وهم أصحاب الفكـر الإرهابـي في عصرهـم . . أن يلجـؤوا إلى اغتيال نظام الملك ؛ قـال ابن الأثير : (أتـاه صبي ديلمي مـن الباطنية في صورة مسـتميح أو مستغيث ، فضربه بسكين كانت معه ، فقضىٰ عليه وهـرب ، فعثر بطنب خيمة ، فقتلـوه)[1] ، حتىٰ قال فيه مقاتل بن عطية يرثيه :

كانَ الوزيـرُ نِظـامُ الملْـكِ لؤلـؤةً ... يتيمةً صاغَها الرحمـٰنُ مِنْ شَـرَفِ
عَـزَّتْ فَلَـمْ تعـرفِ الأيـامُ قيمتَها ... فردَّهـا ـ غيـرة منهُ ـ إلـى الصَّدَفِ

إذنْ ؛ عصر الغزالي ـ علىٰ علمائه وزهَّاده وعبَّاده وفقهائه ـ كثير التشعبات ، ممتلئ بالتناقضات ، تأجَّج الفتن فيه وهي تمحِّص ، نزعةٌ عقلية غالية عند المعتزلة ، وباطنيةٌ جبانة كسيحةُ الآراء اتخذت من كراسيِّ العصر زعامة ووجاهة ، وفلسفةٌ باهرة خادعة متوَّجة بأكبر الأسماء ، متصلة العهد بأربابها من آلاف السنين .

فـهـٰذا عبد الجبار الهمذاني والجبائيـان والنظَّام والعلَّاف من قبله ، وابن سـينا والفارابي من ورائه ، والعقائد السرِّيَّة المتسترة

---

(١) الكامل في التاريخ (٣٥٤/٨) ، فمات رحمه الله تعالىٰ شهيداً وهو يسامح قاتله ويطالب بإقالته من القصاص وهو في النزع الأخير من حياته ، وانظر ما كتبه العلامة الطرطوشي في « سراج الملوك » (٥١٤/٢) من عَطِر سيرته .

باســـم التشـــيع وأجدادها من أمثـــال المقنع الســـاحر والراوندي والجنابي !!

هـٰذه صورة صغيرة موجزة يتلمس القارئ الكريم خلالها كيف كان الحال ، ليرىٰ : هل كانت شخصيةٌ كالغزالي لها من الضرورة مكان ؟ وهل يمكن لها أن تنفذ لتعالج البواطن وتغيِّر ملامح العصر ؟

❋ ❋ ❋

هنــاك لقطــات ومآخذ في حيــاة الإمام هي فــي موقع النظر والتأمــل ، قد لا يسـلَّم فيها الأمر للإمام ، شـأنه في ذلك شـأن جميع البشــر خلا الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ، وغالبها هي موضع اجتهاد ، ورأي يراه صاحبها يتمسك به .

ولكن ليت المنتقد سلك المسلك العلمي في تتبع وتلقف هذه اللقطات ؛ ليجد بعد تمحيص وتحقيق : أن غالب شبهه ناشئةٌ عن عدم فهمه مقاصد وملابسات تأليف الإمام لكتاب كذا ، ولِمَ كتب في ذلك ، وهل هو راضٍ عنه ، وناشئةٌ عن النظرة القاصرة لمجمل حياة الإمام والاكتفاء بقطعة منها ، وعن تسرُّع في الحكم ، وإلقاء الكلمة هكذا دون أدنىٰ روية ، وغالب هذا كان من معاصر لم يشارك الإمام في علومه وفنونه ، أو متأخر متعصب يرى الحكم على الرجال بمنظاره دون بحث وإنصاف .

وكتب الترجمات إنما تعرض هذه الانتقادات مرتبطة بأسماء قائليها ، وهو مسلك حسن ، والداعية إلىٰ ذلك هي قلَّة من رام النيل من الحبر الغزالي ، غير أننا سنسلك مسلكاً مغايراً ؛ إذ نعرض لعنوان المشكلة إيضاحاً لها ، ونطوي تحتها الأسماء التي تجرأت في بثِّها ؛ لما في ذلك من استجماع للفكر وحصر للأصول [1] .

---

(١) وقد وُفِّق فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالىٰ في ←

ملاحظات ثلاث حول هٰذه الانتقادات :

وأول منغصة تواجه الباحث في دراسة هٰذه الانتقادات : هي تلك العمومية الممجوجة في طرح المشكلة ، ترىٰ كلمةً كبيرة جداً تسبح في بحر من الاحتمالات ، يلقيها قائلها دون لجام ، تدلُّ أول ما تدل علىٰ حيرة صاحبها في فهم منهج وفكر الإمام ، وكأنه أراد الانتقاد وكفىٰ !!

والثانية : أن ترى الإمام يقاطع الجلَّة من علماء عصره وسابقيه في عين التهمة الموجهة إليه ، إلا أن المنتقد ينأىٰ بنفسه عنهم ، ويصوب نصاله للإمام فحسب ، وأنت تحار وتقول : ولٰكن لِمَ ؟!

والثالثة : هي وقوفُ كثير من المتأخرين مع هٰذه **الأحكام العجلة** علىٰ شخص الإمام مبهورين ببريق الأسماء الكبيرة التي فاهت بها ، ناسين أو متناسين مهمة البحث والتحقق عن مصداقية هٰذه التهمات المكالة ، أو على الأقل عن دواعيها وأسبابها .

وليس الغرض في هٰذه الوجازة تفصيل القول في **كل انتقادة عابثة** ، بل هي إلماعات تضيء الجوانب المغفلة التي كان يجب البحث فيها ، وتُبْرِز المشكلة في صورتها الموضوعية وبكل إنصاف ، خلا مسألة واحدة ، وجب تفصيل القول فيها ؛ لأنها من كبريات التهمات ، وهي ألصقهن بحياة الإمام وفكره ومنهجه ،

← تسمية هٰذه الانتقادات بالأوهام ، فهي بحق كذٰلك ، ولقد قام بردِّها وتمحيصها علىٰ أبيَنِ وجه ، وبأسلوب علمي بعيد عن التحيز ، مصاحبٍ للبراهين والحجج ، وقد أفدت منه الكثير ، فجزاه الله تعالىٰ عن الأمة خيراً . انظر « شخصيات استوقفتني » (ص ١٠١) .

ولها علاقة وطيدة بـ « الاقتصاد » . . هي كلامه ومنطقه .

علما الرواية والدراية ومكان الإمام منهما :

قال الحافظ ابن النجار : (ولم يكن له إسناد ، ولا طلب شيئاً من الحديث ، ولم أرَ له إلا حديثاً واحداً) [١] .

وقال ابن الجوزي : (وذكر في كتاب « الإحياء » من الأحاديث الموضوعة وما لا يصح غير قليل ، وسبب ذلك قلّة معرفته بالنقل ، فليته عرض تلك الأحاديث علىٰ من يعرف ، وإنما نقل نقْلَ حاطب ليل) [٢] .

وقال أبو بكر الطرطوشي : (شحن الغزالي كتابه « الإحياء » بالكذب علىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا أعلم كتاباً علىٰ بسطة الأرض أكثر كذباً علىٰ رسول الله منه) [٣] .

وقال الحافظ الذهبي : (وكان مزجى البضاعة من الآثار علىٰ سعة علومه وجلالة قدره وعظمته) [٤] .

ويلملم الإمام الغزالي نفسُهُ القولَ ويريح الناس من عناء الكلام فيقول : (وأعلم أن بضاعتي في علم الحديث مزجاة) [٥] .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/٢٠٠) ، علماً أن ابن النجار من المبجِّلين للإمام رحمه الله تعالىٰ .

(٢) المنتظم (١٠/١١٥) .

(٣) تاريخ الإسلام (٣٥/١٢٤) .

(٤) تاريخ الإسلام (٣٥/١٢٨) .

(٥) قانون التأويل (ص ٣٠) .

فأما ابن النجار رحمه الله . . فلا يسلم له القول إلا إن كان الأمر كما قال الحافظ الزبيدي : (كأنه يشير لأول أمره ؛ فإن إقباله إذْ ذاك علىٰ تحصيل الفنون) .

فطلبُهُ للحديث روايةً في أخريات حياته ـ وهو يومها ابن الخمسين ـ ثابتٌ بلا مراء ؛ إذ روى ابن عساكر عن عبد الغافر الفارسي ـ وهو صاحب ترجمة الإمام التي تتناقلها الكتب ـ قوله : (وكانت خاتمة أمره إقباله علىٰ حديث المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم ومجالسة أهله ، ومطالعة « الصحيحين » للبخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام ، ولو عاش . . لسبق في ذٰلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله ، ولا شك أنه سمع الحديث في الأيام الماضية)[١] .

وقد ثبت سماعه لـ « صحيح البخاري » رواية من أبي سهل الحفصي[٢] ، كما قرأ « الصحيح » علىٰ أبي الفتيان الروَّاسي بطوس[٣] ، وقد روىٰ عن الغزالي بسنده لبعض أحاديث « الصحيحين » كلٌّ من التاج السبكي والحافظ الزبيدي[٤] ، فنفي أصل الرواية باطل كما يرى القارئ الكريم .

لقد أنصف الإمام حين قال في كلمته المتواضعة الدالة علىٰ

---

(١) تاريخ دمشق (٥٥/٢٠٤) .
(٢) سير أعلام النبلاء (١٩/٣٣٤) .
(٣) تذكرة الحفاظ (٤/١٢٣٩) ، وقال الحافظ ابن كثير في « البداية والنهاية » (١٢/٦٥٩) : (وقد صحح عليه أبو حامد الغزالي كتاب « الصحيحين ») .
(٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/٢٢٠) ، إتحاف السادة المتقين (١/٢٠) .

جميم أدبه : (وأعلم أن بضاعتي في علم الحديث مزجاة) ، ولـٰكن يسيء البعض في فهم هـٰذه الكلمة ؛ إذ يحسب الإمام الأصولي الفقيه البارع خالي الوفاض من علوم الحديث ، وينسىٰ أنه ما أراد إلا أنه لم يكن إماماً في هـٰذا الفن مع علو شأنه في كل فن .

إن الإمام الغزالي في دراية أصول الحديث عالم بحَّاث ، يشهد له بذٰلك كتابه « المستصفى » الذي أفرد فيه باباً تحدث فيه عن السنة وأصولها ، وعن تقسيم الخبر من حيث العدد ، والتصديق والتكذيب ، وأخبار الآحاد وحجم الاستدلال بها ، وشروط الراوي وصفاته ، والجرح والتعديل ، ومستند الراوي وضبطه . . . إلىٰ غير ذٰلك الذي يدل أنه كان علىٰ دراية أصولية في أصول الحديث والسنة [١] .

وشيخه الجويني من قبله علىٰ تيك الصفة ، وهو الذي يقول في « البرهان » : (وأما الحديث . . فيكتفي - يعني المفتي - فيه بالتقليد ، وتيسر الوصول إلىٰ دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهذبة) [٢] ، فالرواية شيء ، وعلم الحديث عند الاستنباط وأخذ الأحكام شيء آخر ، فإن كان الأمر متعلقاً بالحلال والحرام . . فلا بد من التمحيص .

وأَصغِ إلى الإمام وهو يقول : (أما قوله عليه السلام : « لـٰكنَّ الله

---

(١) وَلَكم أفاد العلامة الشيخ طاهر الجزائري رحمه الله تعالىٰ في كتابه الجامع في أصول الحديث « توجيه النظر » . . من دقائق وملاحظات الإمام الغزالي في هـٰذا الفن ، وبالأخص من كتابه « المستصفىٰ » .

(٢) البرهان (٢/١٣٣٣) .

إذا تجلىٰ لشيء .. خضع له » .. فليس توجد هٰذه الزيادة في الصحيح أصلاً !)[1] .

ولعل السوقة من طلبة العلم يظن جهل الغزالي بالحديث كجهله به !! وهٰذا الجاهل يرفع نفسه إلىٰ أفق الإمام وقد أطمعته تلك الكلمة المتواضعة التي سمعها منه .

ثم أيُّ ميْنٍ كان من الطرطوشي رحمه الله حين قال : (فلا أعلم كتاباً علىٰ بسطة الأرض أكثر كذباً علىٰ رسول الله منه) !!

إن هٰذه الكلمة إن كانت حقاً صرفاً .. فهي ظالمة مؤلمة ، لا تقال في مثل الإمام الغزالي ، وأين هي من كلمة الحافظ الذهبي حين قال : (وكان مزجى البضاعة من الآثار علىٰ سعة علومه وجلالة قدره وعظمته) ؟!

شتان بين الكلمتين ؛ فالأولىٰ : مبطَّنةٌ بتنفير الناس عن الإمام وكتابه ، والثانية : أديبة حانية تضع الحق وتبغي الحق .

وأحاديثُ « الإحياء » التي تتبعها التاج السبكي ونعتها بالشذوذ تقارب الألف ، والتاج متأدب عارف بقدر الإمام متتبع لحديثه ؛ غيرةً علىٰ سنة الحبيب المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم ، ولٰكنْ كثيرةٌ هي الآثار التي لم يجد العلامة ابن السبكي لها إسناداً قد وقف الحافظ العراقي علىٰ إسنادها فأسندها ، ثم ترك سؤراً منها نعته بقوله : (لم أجده) ، وهي كلمة دقيقة من مثل الحافظ العراقي ،

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص ٨١) .

وهٰكذا تنوقلت تلك الآثار القليلة إلىٰ أن وقعت بين يدي الحافظ الزبيدي ، فأسند كثيراً مما فات سابقيه ، وبقيت بقيَّة لو تأمَّل فيها الباحث المنصف . . لرأىٰ جلَّها مما أسنده الحافظ ابن أبي الدنيا في « رسائله » ، ومفردات منها اقتطفها الإمام الغزالي من كتب الحارث المحاسبي وأبي طالب المكي وعبد الملك الخركوشي ، والثلاثة من أعلام المسندين ، ومذهب الحجة جواز التقليد في الأثر ، ناهيك أن كل أثر مما انتُقد عليه منطوٍ تحت أصل شرعي أخذ به الإمام ، وما كان المراد من لفظ الأثر إلا تمكين العمل بمدلوله (١) .

ولو عرف الطرطوشي رحمه الله تعالىٰ حجم الثلمة التي أحدثها المبتدعة في عصر الإمام ، وعرف الجهد الجبار الذي بذله الإمام لرأب الصدع . . لَكَنَّ للغزالي الحبَّ والاحترام ، وحمدَ مولاهُ أن لم يشغل الغزاليُّ نفسَهُ بالرواية يومئذٍ ومثله في الرواية كثير ، ولعله قال : كبرت كلمة خرجت من فيَّ ، لم تصاحبها النصفة من الحظوظ .

أما الإمام ابن الجوزي . . فهو صاحب رواية ودراية ، وكم قلب الحال فصحح التالف وأتلف الصحيح ، وكلنا يحفظ للإمام مكانته وجلالته ، فهل سرى الداءُ الغزاليُّ للحافظ ابن الجوزي ؟! أم هي طبيعة البشر ؟

---

(١) قال التاج السبكي رحمه الله : (وأما ما عاب به « الإحياء » من توهنة بعض الأحاديث . . فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة ، وعامة ما في « الإحياء » من الأخبار والآثار مبدَّدٌ في كتب من سبقه من الصوفية ، ولم يسند الرجل لحديث واحد ، وقد اعتنىٰ بتخريج أحاديث « الإحياء » بعض أصحابنا ، فلم يشذَّ عنه إلا اليسير) . « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٢٤٩/٦) .

علىٰ كل الأحوال كفتنا كلمةُ الغزالي المتواضعة عتاب الأئمة عليه ، ناهيك أن الإمام لم يصنف كتاباً متخصصاً في علم الرواية تحديداً ليكون مرجعاً ومآباً ، فهل بعد ذٰلك من شين ؟!

اتهامه بالخمول والتثاقل عن الجهاد :

لم تكن الأوضاع السياسية أحسن حالاً من الأوضاع الفكرية ، فعصر الإمام الغزالي لا يعرف فيه للخلافة هيبة ، ناهيك عن وجود خلافة في مصرَ ، وأخرىٰ في الأندلس غير خلافة بغداد الاسمية .

وقراءة العصر توضح لنا مقدار الأدواء المتفشية التي صنعت عوامل الهزيمة ، وعلىٰ رأسها التشرذم والتفرق ، والنخر من الداخل ، ومع هـٰذا كله ومع سقوط أبرز المدن الإسلامية ؛ كالقدس وطرابلس وكثير من حواضر الساحل الشامي . . لم تكن المشكلة مشكلة عَدَدٍ وعُدَد ؛ لذٰلك لم تكن صيحةُ النفير العام الذي يفرض علىٰ كل فرد حمل السلاح معلنةً من قِبَل الخليفة ، ولـٰكن . . كيف كان حال الناس إذنْ ؟

إن لوحة العصر تؤكد وجود تطاحنات داخلية مهلكة ، وصراعات حول كراسيِّ السلطة ، واغتيالات جبانة ، وأحقاد مشتعلة ، وفساد أخلاقي ، وابتعاد عن المنهج السليم .

ولنا أن نسأل : أي خمول هو هـٰذا الذي يصنع « إحياء علوم الدين » ؟

أربعون كتاباً تصنع الرجال وتقض مضاجع الأوهام ، وغيره من

الكتب والرسائل التي حبرتها يد الإمام لإصلاح الأمة وتهيئة الجيل النوري والصلاحي .

ثم أي خمول هو هٰذا الذي عاشه الإمام مع عكاز ومرقعة وركوة وشظف عيش يتمنى المعترض لو حلَّ فيه الموت فراراً من قسوته وطعناته ؟!

ثم ما هو رأي وموقف الإمام من الجهاد ؟

ينقل الأستاذ أسعد الخطيب نصوصاً متفرقة عن الإمام الغزالي في عدة من كتبه تبرهن علىٰ نقاوة وطهارة الإمام من هٰذه التهمة السخيفة ؛ منها :

(فالحاصل : أن الزهد عبارة عن الرغبة عن البقاء في الدنيا . . . لذٰلك : لما كتب عليهم القتال ـ أي : المنافقين ـ ﴿ وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾ فقال تعالىٰ : ﴿ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ ﴾ أي : لستم تريدون البقاء إلا لمتاع الدنيا ، أما الزاهدون المحبون لله تعالىٰ . . فقاتلوا في سبيل الله كأنهم بنيان مرصوص ، وانتظروا إحدى الحسنيين ، وكانوا إذا دعوا إلى القتال . . يستنشقون رائحة الجنة ، ويبادرون إليه مبادرة الظمآن إلى الماء البارد . . . وهٰكذا كان حال الصادقين في الإيمان ، الذين تركوا تمتع عشرين سنة مثلاً أو ثلاثين سنة بتمتع الأبد ، واستبشروا ببيعهم الذي بايعوا به .

أما المنافقون . . ففروا من الزحف ؛ خوفاً من الموت ، فإيثارهم

البقاء على الشهادة استبدال الذي هو أدنىٰ بالذي هو خير)[1] .

وغيرها الكثير من النصوص التي تعرِّف بالغزالي المجاهد ، وتضعه في مكانته الرفيعة .

من هنا نتبين خطأ كثير من الباحثين ؛ إذْ يقارنون بين الغزالي وفلان في مسألة الجهاد ، فلان حمل راية الجهاد والغزالي رماها ، دون إدراك منه بتنوُّع الواجبات في ميدان المعركة ، ولعل أمثال هـٰؤلاء يعيبون على الطبيب الذي يداوي المرضىٰ أيام المعارك ؛ لأنه لم يحمل راية الجهاد ، ولم يشارك في سوح الشرف مشاركة الجندي حامل السلاح !

هـٰذا قياس فاسد ، وقصر نظر لا يخفىٰ على المتأمل ؛ فقائد المعركة الذي يجلس في عريشه يفوق جهادُهُ جنديَ الساحة ، وعليه المعول في النصر والهزيمة .

ولو حُمِّلَ المعترضُ ما حمله الغزالي من واجبات تنوء بحملها العصبة أولو القوة . . لعلم أن الغزالي اختار أصعبَ الساحتين وأشدَّ الميتتين ، ولو خيِّرَ . . لاختار ساحة جهادِ السيف تخفيفاً علىٰ نفسه وراحة .

الإمام الغزالي وعلم المنطق :

لم يكن علم المنطق الذي يدرسه الدرسةُ اليوم علىٰ حاله

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/٢٢٧) بتصرف ، وانظر « البطولة والفداء عند الصوفية » (ص ١٦٩) .

الذي ألفوه ، بل كان شوباً مع علومٍ وأبحاث الفلسفة ؛ الإلـٰهية والإلحادية ، وليست كلمةً كبيرةً إن قلنا : المنطق هو الحقُّ الذي شيَّد باطلَ الفلسفة وأوهامها ، به لبَّسَ أساطينُهم على الكبار فضلاً عن العامة والرعاع .

فلا عجب إذن إن رأينا بعض أهل العلم يذهب إلىٰ تحريم مطالعة هـٰذا العلم ؛ كابن الصلاح والنووي ، (ووجه تحريمهم الاشتغالَ به : أنه حيث كان مخلوطاً بضلالات الفلاسفة يخشىٰ على الشخص إذا اشتغل به . . أن يتمكن من قلبه بعض العقائد الزائغة ؛ كما وقع ذٰلك للمعتزلة)[1] .

ومع هـٰذا : فالمسألة فيها بحث ونظر لأهل العلم .

أما علم المنطق الخالص . . فهو كالرياضيات مثلاً ، علم عقلي مجرد ، ميزان منضبط ، لا يمكن أن نجد محققاً من العلماء يرىٰ تحريمه أبداً .

وعلىٰ كل الأحوال يبقىٰ علم المنطق في عصر الإمام الغزالي ممزوجاً بشوائب الفلسفة الواهية وضلالاتها ، وابن الصلاح إنما رأىٰ رأيه في غلط الإمام الغزالي باشتغاله بعلم المنطق من هـٰذا الباب الذي يجب سدُّهُ سدّاً للذرائع .

---

(١) حاشية البيجوري علىٰ متن السلم (ص ٢٥) عند قول صاحب « السلم » :

وابـن الصـلاح والنـواوي حرَّمـا ... وقـال قـوم ينبغـي أن يعلمـا
والقولـة المشـهورة الصحيحـة ... جـوازه لكامـل القريحـة
ممـارس السـنة والكتـاب ... ليهتـدي بـه إلى الصـواب

ولـٰكنْ . . أوَمثلُ الإمام الغزالي يخشىٰ عليه من ذٰلك ؟

إن كان الأمر كذٰلك . . فيا هلكة المسلمين علىٰ أيدي أعدائهم إن هم روَّجوا لمثل هـٰذه الشبهات إذا كان مثل الغزالي يُخاف عليه هـٰذا !

إن الإمام الغزالي يقول : (من لا معرفة له بعلم المنطق . . لا يوثق بعلمه) ، وهـٰذا محمول علىٰ من لم يستغنِ عنه بجودة الذهن وصحة الطبع [1] .

وقد رسا الأمر على القول بالوجوب الكفائي في تعلم المنطق ؛ لما في ذٰلك من تحصين للشرع الحنيف ، فأي ضرر بعد ذٰلك بجعل الإمام الغزالي علمَ المنطق خادماً لعلوم المسلمين كما فعل ذٰلك في مقدمة « المستصفىٰ » وغيره من الكتب التي أفردها في هـٰذا الفن ؛ مثل : « محك النظر » و« معيار العلم » ومقدمة « الاقتصاد » وغيرها ؟

بل أي منَّة قدمها هـٰذا الحبر لأمتنا بتطويع هـٰذا العلم المجرد وجعله علىٰ طرف الثمام ؟

هـٰذا هو اللائق هنا ؛ إزجاءُ التحية لإمامنا الغزالي لهـٰذا المعروف الذي قدمه لنا بعد أن نقَّاه ونفىٰ خبثه وقدمه خالصاً سائغاً للشاربين .

أما تقي الدين ابن الصلاح . . فكما قال التاج السبكي : (ولا

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٦) ، وانظر « فتاوى السبكي » (٢/٦٤٤) .

ينكر فضل الشيخ تقي الدين وفقهه وحديثه ودينه وقصده الخير ، ولٰكن لكل عمل رجال)[1] .

بين الفلسفة وإخوان الصفا وعلم الكلام :

وهٰذه هي أمُّ التهمات ، وأعظم الشبهات ، وما مرَّ اسمه بين أيدي المترجمين إلا وطبعوه بها .

قال الإمام أبو بكر ابن العربي : (شيخنا الغزالي بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيَّأهم فما استطاع)[2] .

وقال الإمام الطرطوشي : (ثم تصوف ؛ فهجر العلوم وأهلها ، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج ، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين . . .)[3] .

وقال الإمام المازري : (وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين . . فإنه صنَّفَ فيه أيضاً وليس بالمستبحر فيها ، ولقد فَطنت لسبب عدم استبحاره فيها ؛ وذٰلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين ، فكسَّبته قراءةُ الفلسفة جرأة على المعاني ، وتسهيلاً للهجوم على الحقائق ؛ لأن الفلاسفة تمرُّ مع خواطرها وليس لها حكم شرع ترعاه ، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها .

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/٢٥٤) .
(٢) سير أعلام النبلاء (١٩/٣٢٧) .
(٣) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/٢٤٣) .

وعرفني بعض أصحابه أنه كان له عكوف على « رسائل إخوان الصفا » ؛ وهي إحدى وخمسون رسالة ، ومصنفها فيلسوف قد خاض في علم الشرع والعقل ، فمزج بين العلمين ، وذكر الفلسفة وحسَّنها في قلوب أهل الشرع بأبيات يتلوها عندها وأحاديث يذكرها ، ثم كان في هذا الزمان المتأخر رجل من الفلاسفة يعرف بابن سينا ، ملأ الدنيا تآليف في علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته قوته في الفلسفة إلى أن حاول رد أصول العقائد إلى علم الفلسفة ، وتلطَّف جهده حتى تمَّ له ما لم يتمَّ لغيره ، وقد رأيت جملاً من دواوينه ، ورأيت هذا الغزالي يعول عليه في أكثر ما يشير إليه من الفلسفة)[1] .

وغالب الطاعنين على الإمام بمثل هذه الشبهة هو ناقل عن هؤلاء ، أو دائر في فلك عباراتهم ، فلا حاجة للتطويل وتكثير النقول عن المتأخرين .

ثلاثة أئمة من كبار علماء السادة المالكية ، أرقُّهم في العرض ابن العربي ، بل هو خارج السور كما سترى ، وأشدهم ـ كعادته مع الإمام ـ هو الطرطوشي ، أما الإمام المازري . . فيتوهم القارئ أنه فصَّل القول وحسَّنه ، والأمر على خلاف ذلك .

فأبو بكر ابن العربي رحمه الله تعالى لا أظنُّ أنه أراد من كلمته : (وأراد أن يتقيأهم فما استطاع) ظاهرَها ، بل يرى الغائصُ فيها مع تتبع كلام ابن العربي حول هذه المسألة بالذات الانتصارَ للغزالي !

(١) المصدر السابق (٦/٢٤١) .

لا أقول : إن الإمام الغزالي قام للفلاسفة فابتلعهم وأظهر عوارهم وهضم فكرهم ، وآل الأمر إلىٰ حيث ينتهي كل ابتلاع ، بل فهمُ هـٰذه العبارة مقيَّدٌ في سبب دخول الغزالي هـٰذا المعمع ، بعد فهم لوحة العصر الفكرية التي سبق تصويرها .

لقد أحسن ابن السبكي رحمه الله تعالىٰ في وصف الغزالي حين قال : (جاء والناس إلىٰ رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء ، وأفقر من الجدباء إلىٰ قطرات الماء ، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله ، ويحمي حوزة الدين ، ولا يلطخ بدم المعتدين حدَّ نصاله ؛ حتىٰ أصبح الدين وثيق العرىٰ ، وانكشفت غياهب الشبهات وما كان إلا حديثاً مفترىً)[١] .

ولنترك ابن العربي يحدثنا هو عن حال الغزالي مع الفلاسفة حامداً المولىٰ سبحانه أن وهبت الأمة آنئذٍ رجلاً كالغزالي ؛ قال وهو يتحدث عن الفلاسفة وترهاتهم وشبههم : (قد جاء الله بطائفة عاصمة تجردت لهم ، وانتدبت بتسخير الله وتأييده للردِّ عليهم ، إلا أنهم لم يكلموهم بلغتهم ، ولا ردوا عليهم وعلىٰ إخوانهم المبتدعة بما ذكره الله في كتابه علىٰ لسان رسوله ، فلم يفهموا تلك الأغراض بما استولىٰ علىٰ عقولهم من صدأ الباطل ، وطفقوا يستهزئون بتلك العبارات ويطعنون بتلك الدلالات ، وينسبون قائلها إلى الجهالات ، ويضحكون مع إخوانهم في الخلوات .

فانتدب اللهُ لهم أبا حامد رحمه الله للرد عليهم بلغتهم ،

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/١٩٣) .

ومكافحتهم بسلاحهم ، والنقض عليهم بأدلتهم ؛ فأجاد وأفاد ، وأبدع في ذٰلك بما أراه الله وأراد ، وبلغ من فضيحتهم المراد ؛ فأفسد قولهم من قولهم ، وذبحهم بمُداهم ، وأفرد فيهم كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ثم ألَّف « القسطاس المستقيم » لإقناعهم على الرسم الذي اشترطوه ، وأبدع في استخراج الأدلة من القرآن الكريم ، وقد أخذ طريق المنطق في كتابه « معيار العلم » وزينه بالأدلة الكلامية ؛ حتىٰ محا رسم الفلاسفة ، ولم يترك لهم قالاً ولا مثالاً ، وكان أبو حامد تاجاً في هامة الليالي ، وعقداً في لبة المعالي)[1] .

ولو عدنا إلى « المنقذ » وفتشنا عن فتنة الغزالي بكلام الفلاسفة . . لوجدنا أن ذٰلك حديثٌ يفترىٰ ، الغزالي الذي درس الفلسفة لا علىٰ شيخ ، وضمَّها إلىٰ واسع علومه في أقلَّ من سنتين ، **ثم قوَّمها فرأىٰ أنها بضاعةٌ كاسدة عند أهل الله ، رائجةٌ في سوق المتنطعين ، نافقةٌ في مذاهب المبتدعين** : (حتى اطلعتُ علىٰ ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل ، اطلاعاً لم أشك فيه)[2] .

الغزالي الذي حزَّ حلاقيم الفلاسفة بـ « تهافته » يُرمىٰ بدائهم وهو الذي دخل إلىٰ ميدانها مكرهاً ؛ أمانةً يؤديها لأمة الإسلام ، يرىٰ بُعْدَهُ عنها فراراً من الزحف !!

---

(١) ما للغزالي وما عليه (ص ٤٧) نقلاً عن « العواصم » ، ورأي الإمام ابن العربي في إمامنا الغزالي يظهر بجلاء في كتابه النفيس « قانون التأويل » .

(٢) المنقذ من الضلال (ص ٦٠) .

الغزالي الذي دفن فلاسفة المسلمين تحت قدميه ، وذهب إلىٰ تكفيرهم وتكفير رموزهم من عصر سقراط إلىٰ عصر ابن سينا ؛ ولا سيما في المسائل الثلاث المشهورة(١) . . يتهم بكونه مصاباً برذاذ كفرهم !!

ولولا ابن رشد ـ غفر الله له ـ وكتابه « تهافت التهافت » الذي نفخ الروح في أجداث أفكارهم فبعثها . . لظل أمرهم أدون مما هو عليه ، غير أن ابن رشد رأىٰ في « تهافت الفلاسفة » تعميماً وجوراً في حقِ الحكماء غاظه وألهب قلمه ، فصنَّف ردَّه علىٰ كتاب الغزالي ، لا على الغزالي الإمام .

فليست المسألة مسألة بلع وقُياء ، بل هضم لأفكار الفلاسفة وفهم لمسالك الاستدلال عندهم ، والغزالي يومها يجرِّب كل شيء في بحثه عن الحقيقة ، فلما وصل إلىٰ ما وصل إليه . . رأىٰ نفسه مضطراً لاستبقاء الحق منها لأنه حق ، كما استبقىٰ بعضاً من أساليب تعابيرهم وشيئاً من نتائجهم تنزُّلاً ؛ **ليحصد رؤوسهم بحديد سيوفهم** .

وهو بهـٰذا عكس المعادلة ، فبعد أن كان الإسلام في قفص الاتهام صيَّر الفلسفة إلىٰ هـٰذا القفص ، وحكم عليها بالتهافت .

أما الإمـام المازري . . فقد كال تهماً للإمـام ، تبرِّئه منها جلُّ

---

(١) والمنظومة بقول بعضهم :

بثلاثـة كفـر الفلاسـفة العـدا ... إذ أنكروهـا وهـي حقّـاً مثبتـة

علـم بجزئـي حـدوث عوالـم ... حشـر لأجسـاد وكانـت ميتـة

مؤلَّفاتــه ، وعن تهمته بقصر باعه في علــم الكلام ، وجرأته على المعانــي لأنه قرأ الفلســفة . . فلعلــه أراد الهجــوم على الغزالي الحــر الذي يأبى الســير على الســكك ، وهٰذا ما نراه في دراســة « الاقتصــاد » ، وهو في أصول الدين والعقيدة إمام بحر يشــهد له بذٰلك مخلَّفه العلمي فيه .

أما « **إخوان الصفا وخلان الوفا** » . . فلم يكن مصنفها فيلسوفاً خاض في علم الشرع والعقل ، بل هي من تأليف جماعة سرية باطنية ، أرادت الجمع بين الفلسفة والشرع نصرة لمذهبها ، وهٰذا حال كل فرق العصر يومها ، غايتها نشر الفكر الباطني برسوم الشرع ، ولقد زل لسانها في تصنيف وذكر فرق العصر لتضع نفسها مع الفلاسفة والباطنية اللتين لم تذكرا في سياق الكلام ؛ ففي رسالة « تداعي الحيوانات » لهم : (وفي أهل الإسلام خارجي وناصبي ورافضي ومرجئ وقدري وجهمي ومعتزلي وأشعري وشيعي وسني وغير هٰؤلاء من المشبهة والملحدين والمشككة . . .)[1] .

ولٰكن العجيب أن نســمع بــهٰذه التهمة التي تنســب الإمام للإعجــاب بـ « إخوان الصفا » ثم نرى الإمــام الغزالي علىٰ نقيض ذٰلك تماماً ؛ قال في « المنقذ » :

(فــإن من نظر في كتبهم ؛ كـ « إخــوان الصفا » وغيره ، فرأىٰ ما مزجــوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية . . ربما استحسنها وقبلها ، وحسن اعتقاده فيها ، فيسارع إلىٰ قبول باطلهم

(١) رسالة « تداعي الحيوانات » (ص ٢٤٩) .

الممزوج به بحســـن ظن مما رآه واستحسنه ، وذٰلك نوع استدراج إلى الباطل)[1] .

أما ابن سينا وتأثر الإمام به وإعجابه بفلسفته . . **فكيف يكون ذٰلك والإمام يصرِّح بكفره في « المنقذ »** حين قال عن الفلاسفة : (فوجب تكفيرهم وتكفير متَّبعيهم من متفلسفة الإسلاميين ؛ كابن سينا والفارابي وأمثالهما ؟!)[2] .

وغالب ما في « التهافت » إنما هو ردٌّ عليه وعلىٰ أمثاله ؟

وإن كنا نحسن الظن بأن ابن سينا والفارابي قد تابا من آخر حياتهما ، أو أن لهما تأويلاً فيما جنحا إليه ، ولا سيما وابن رشد يرىٰ أن الغزالي رجع عن تكفيرهما في « فيصل التفرقة » رجوعاً خفياً .

ومجمل القول فيمن انتقده من العلماء المتشرِّعين ما قاله ابن السبكي رحمه الله تعالىٰ :

(فما أشبه هٰؤلاء الجماعة ـ رحمهم الله ـ إلا بقوم متعبدين سليمة قلوبهم ، قد ركنوا إلى الهوينىٰ ، فرأوا فارساً عظيماً من المسلمين قد رأىٰ عدواً عظيماً لأهل الإسلام ، فحمل عليهم ، وانغمس في صفوفهم ، وما زال في غمرتهم حتىٰ فلَّ شوكتهم وكسرهم ، وفرق جموعهم شَذَرَ بذر ، وفلق هام كثير منهم ، فأصابه

---

(١) المنقذ من الضلال (ص ٧٧) ، وانظر « الإمتاع والمؤانسة » (ص ٢٢٣) .

(٢) المنقذ من الضلال (ص ٦٣) ، والغزالي يصرح ـ كما سبق ـ أنه لا شيخ له في الفلسفة .

يسير من دمائهم ، وعاد سالماً ، فرأوه وهو يغسل الدم عنه ، ثم دخل معهم في صلاتهم وعبادتهم ، فتوهموا أيضاً أثر الدم عليه فأنكروا عليه .

هٰذا حال الغزالي وحالهم ، والكل ـ إن شاء الله ـ مجتمعون في مقعد صدق عند مليك مقتدر)[١] .

انتقادات أخرىٰ :

وثمة شبهات أخرىٰ حول هٰذه الشخصية الفذة وهٰذا شأن العظماء ، والإحاطة بها تلج بنا إلىٰ إسهاب يضيق عنه هٰذا التصدير ، ولا بأس بالإلماع اليسير :

انتقدوا عليه لحنه في العربية[٢] ، وسنرىٰ له أسلوباً في « الاقتصاد » عند الحديث عنه ، وليس الشيخ بإمام في العربية ولا صاحب رواية ليطول الحديث عن ذٰلك .

وانتقدوا عليه صوفيته كما رأينا في كلام الطرطوشي حين نسبه لرموز الحلاج ، وهٰذه شبهة داحضة ، و« منقذه » و« إحياؤه » برهان ذٰلك ، ولٰكن سرت هٰذه الشبهة من عقد باب خاص لبيان وتفسير رموز الصوفية في بعض كتب الإمام[٣] .

وانتقدوا عليه قوله : « ليس بالإمكان أبدع مما كان » ولقد ألَّف

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٢٥٤/٦) .
(٢) تاريخ الإسلام (١١٨/٣٥) ، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٢١١/٦) .
(٣) ككتاب « مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار » .

الأستاذ الشيخ حسن الفيومي كتاباً سماه : « ما للغزالي وما عليه » رداً علىٰ هـٰذه الشبهة ، وهو جمْعٌ في غاية النفاسة ، وجمع الحافظ الزبيدي رسائل لعدد من أعلام العلماء بعضها في توجيه هـٰذه العبارة ، وأخرىٰ في نقدها ، والعبارة كما وردت في « إحيائه » وقعت بلفظ : (**وليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ـ يعني ما قسم الله تعالىٰ ـ ولا أتمُّ ولا أكمل**)(١) .

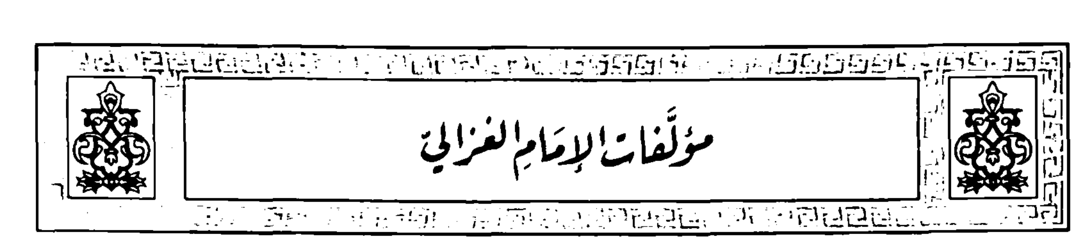
وانتقدوا عليه طعنه في الإمام أبي حنيفة كما ورد عنه في « المنخول » ، وكتبُهُ المتأخرة تذهب بهـٰذه الشبهة أدراج الرياح ، ولا سيما « إحياء علوم الدين » .

وانتقدوا عليه عزلته المشهورة ورحلته في التشكيك ، وغاب عنهم : أنها كانت أعظم رحلة إيمانية دوَّنها الإمام في سيرته الفكرية الذاتية « المنقذ » ، وفاتهم أن التشكيك عند الإمام كان مشروطاً ، وهو عمل المحققين من النظَّار .

إلىٰ غير ذٰلك من الأوهام العابثة والمزايدات الفارغة التي تنمُّ عن عدم الإحاطة الشاملة لحياة الإمام رحمه الله تعالىٰ .

❋ ❋ ❋

(١) إحياء علوم الدين (٨/٢٤٤) .



قال الإمام النووي رحمه الله : (أحصيت كتب الغزالي رحمه الله تعالى التي صنَّفها ووُزِّعت علىٰ عمره . . فخصت كل يوم أربع كراريس ؛ وذٰلك فضل الله يؤتيه من يشاء)[1] .

فليس ثَمَّ فن أو علم من كبريات العلوم إلا وللإمام تأليف أصيل فيه يعدُّ مرجعاً في بابه .

ولقد أحسن الأستاذ عبد الرحمٰن بدوي في كتابه « مؤلفات الغزالي » تصنيف وتبويب وترتيب ودراسة مؤلفات هٰذا الإمام العظيم ، ولا نُعنىٰ في ترجمته هنا إلا بذكر اليسير منها ، وهي قرابة الأربع مئة مؤلف ؛ فمنها :

ـ كتابه الجامع العظيم : « إحياء علوم الدين » ، وهو دائرة معارف في علوم شتىٰ ، علىٰ رأسها علم العقيدة ، ومن جملتها علوم الفقه والأخلاق .

ـ وفي الفقه : « البسيط » و« الوسيط » و« الوجيز » و« الخلاصة » .

ـ وفي أصول الفقه : « المستصفىٰ » و« المنخول » و« أساس القياس » . . .

ـ وفي العقيدة وعلم الكلام والجدل : « الرسالة القدسية »

(١) بستان العارفين (ص ١٩٦) .

أو « قواعد العقائد » و« الاقتصاد » و« المستظهري » و« تهافت الفلاسفة » و« مقاصد الفلاسفة » و« إلجام العوام » . . .

ـ وفي علوم القرآن : « جواهر القرآن » و« الذهب الإبريز » و« المقصد الأسنىٰ » . . .

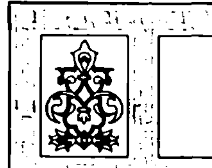
ـ وفي الأخلاق والتربية : « الأربعين » و« رسالة أيها الولد » و« رسالة بداية الهداية » و« مدخل السلوك » . . .

ـ وفي المعرفة : « مشكاة الأنوار » و« معارج القدس » . . .

ـ وله سيرة ذاتية عن حياته الفكرية دوَّنها في « المنقذ من الضلال » .

وهو كغيره من العلماء الذين دُسّ عليهم بعض الكتب والمؤلفات ؛ كما بين ذٰلك الأستاذ بدوي في « مؤلفات الغزالي » ، وانظر كذٰلك « إتحاف السادة المتقين » (١/٤١) .

* * *




كتَابُ « الاقتصادِ في الاعتِقاد »

كُتُبُ الغزالي رحمه الله تعالىٰ تمثِّلُ وحدةً فكرية متناسقة ، لا ينسخ بعضها بعضاً كما توهم بعضهم ، ولٰكن المراحل التي مرَّت بها حياة الإمام كانت سبباً في صبغ شيءٍ منها بألوان المرحلة التي كُتبت فيها ، متمثِّلةً في رؤية الحقيقة من جانب آخر وكل الجوانب حق ، وإحالاتُ الإمام في كتبٍ ألَّفها في أخريات حياته علىٰ كتبه القديمة التي ألفها قبل السياحة . . أكبر ما يدلِّل علىٰ ذٰلك .

متىٰ كانت كتابة « الاقتصاد » ؟

بلا شك كانت بعد كتابه « التهافت » وقبل سياحته وعزلته المشهورة ؛ ففي « التهافت » وعد بتأليفٍ يثبت مذهب أهل الحق بعد أن هدم مذهب أهل الباطل ، وهو وإن صرح بكون هٰذا التأليف هو كتاب « قواعد العقائد » . . فهٰذا لا يضرُّ ؛ لِما بين « الاقتصاد » و« قواعد العقائد » من الصلة القوية .

وأما كونه قبل السياحة . . فلأنه يعول ويحيل عليه في كتب هٰذه المرحلة ؛ كـ « الإحياء » و« الأربعين » ، فكان سِنُّ الإمام عند تأليف « الاقتصاد » قريباً من الأربعين .

« قواعد العقائد » وكتاب « الاقتصاد » :

لا نبالغ إن قلنا : قام الإمام الغزالي بشرح « قواعد العقائد » أو

« الرسالة القدسية » في كتابه « الاقتصاد » ، ولكن كيف و« قواعد العقائد » لم تكتب بعدُ ؟

لنستمع إلى الإمام الغزالي وهو يعرِّفنا بقدْر ورتبة « الاقتصاد » :

(أما الرتبة الأولىٰ من الرتبتين ـ أي : بعد معرفة العقيدة ـ وهي معرفة أدلة العقيدة . . فقد أودعناها « الرسالة القدسية » في قدر عشرين ورقة ، وهي أحد فصول كتاب « قواعد العقائد » من كتاب « إحياء علوم الدين » .

وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والإشكالات . . فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » في مقدار مئة ورقة ، وهو كتاب مفرد برأسه ، يحوي لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق ، وأقرب إلىٰ قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين . . .)[1] .

لقد كانت « قواعد العقائد » حاضرة في ذهن الإمام عند تأليف « الاقتصاد » ، ثم إنه دونها مع أدلتها ؛ لتكون قريبة من أيدي العامة في رحلته إلى القدس ، وسمَّاها بـ « الرسالة القدسية » .

ويتأكد هٰذا المعنىٰ حين نرى الكمال بن أبي الشريف في « المسامرة في شرح المسايرة » يكثر النقل عن « الاقتصاد » وهو ـ بلا ريب ـ كان بين يديه عند تأليف « المسامرة » يمشي معه باباً

(١) الأربعين في أصول الدين (ص ٥٤) .

باباً ، و« المسايرة » لابن الهمام سماها كذٰلك لمسايرتها لكتاب « قواعد العقائد » كما يعلم .

مكانة « الاقتصاد » بين كتب علم الكلام :

« الاقتصاد » كما قال عنه مؤلفه : (**يحوي لباب علم المتكلمين**) ، راعىٰ أن يكون وسطاً بين الخلل والملل ، عرض فيه أدلة أهل الحق علىٰ طريقة المتكلمين ، فهو إذنْ للطبقة التي هي فوق طبقة « الرسالة القدسية » ، ومتمِّماً لـ « تهافت الفلاسفة » كما قرر هو ذٰلك .

ولٰكن . . ما معنىٰ قول الإمام ابن السبكي رحمه الله تعالىٰ : (وأنا لم أرَ له مصنفاً في أصول الدين بعد شدة الفحص إلا أن يكون « قواعد العقائد » و« عقائد صغرىٰ » ، وأما كتاب مستقل علىٰ قاعدة المتكلمين . . فلم أره ؟!)[1] .

فهل كان « الاقتصاد » علىٰ طريقة الفقهاء ؟ أو كان « المستصفىٰ » علىٰ غير طريقة المتكلمين ؟ لعله أراد الأصول العامة لعلم الكلام ، ولٰكنه ذكر أن « قواعد العقائد » علىٰ طريقة المتكلمين ، فما معنىٰ (قاعدة المتكلمين) عند ابن السبكي رحمه الله تعالىٰ ؟

والمتوسم لطريقة أهل الكلام يعلم أنهم يجتمعون علىٰ تطبيق علم المنطق والأشكلة والنظرة الشاملة وشرح القواعد بعيداً عن جزئياتها ، ثم تفصيل ذٰلك وتفريعه مع سبره وتقسيمه وإيراد

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/١٩٦) .

شيء من الأمثلة لزيادة توضيحه ، لا مجرد الاعتماد على المثال ؛ فتأصيل الأصول والقواعد بالأدلة العقلية المجردة ، يمكن تطبيقها في أيٍّ من العلوم .

تُرىٰ إنْ نظرنا في « الاقتصاد » و« المستصفىٰ » و« التهافت » . . ألم يكن الغزالي رحمه الله فيها متكلماً ؟

هو بلا شك كذٰلك ، بل هو رأس أهل الكلام بعد وفاة شيخه الجويني ، ثم هو الذي قال في كثير من كتبه عن كتبه أنها علىٰ رسم المتكلمين ؛ كمقدمته لـ « الاقتصاد » ومقدمة كل من « المستصفىٰ » و« التهافت » ، وهـٰذا حسبنا وكفىٰ [١] .

و« الاقتصاد » حلقة من سلسلة بحث فيها عن الحقيقة والسعادة المطلقة ، ودور هـٰذه الحلقة في تثبيت الاعتقاد ، أما المعرفة . . ففي حلقات أُخر ، قال الغزالي رحمه الله :

(فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة . . صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً في كتاب « الصبر » و« الشكر » وكتاب « المحبة » وكتاب « التوحيد » من أول كتاب « التوكل » ، وجملةُ ذٰلك من كتاب « الإحياء » وتصادف منها قدراً صالحاً يعرفك كيفية

---

(١) ومع هـٰذا فقد ذهب العلامة ابن خلدون إلىٰ أن الغزالي أول من كتب في طريقة الكلام علىٰ ما يسمىٰ بطريقة المتأخرين . انظر « تاريخ ابن خلدون » (١/٥٩٠) والعمدة أن الغزالي مفصل بين المتقدمين والمتأخرين ، فنرىٰ له كلاماً يخالف الشيخ والقاضي والأستاذ ؛ كإثباته رحمه الله تعالىٰ للجوهر الروحاني ، وهو ما اعتمده الإمام الرازي من بعده .

قرع باب المعرفة في كتاب « المقصد الأسنىٰ في شرح معاني أسماء الله الحسنىٰ » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال)[1] .

أسلوب المؤلف في « الاقتصاد » :

مشى المؤلف رحمه الله تعالىٰ ـ كما أُشير ـ علىٰ طريقة المتكلمين ، وهٰذا أمر لا مراء فيه ، المتكلمين الذين عرفت طريقتهم في تأصيل المسائل والعودة بها إلى الدليل العقلي المشترك عند جميع الخلق ؛ لينتهي الأمر إلىٰ مقدمة بديهية لا يختلف عليها ، ويلزم من مخالفتها العنادُ والسفسطة .

وهٰذا هو الذي ألزم به الإمام الغزالي نفسه ؛ إذ وضع خطةً لمناهج الاستدلال ومسالك المعرفة في أول كتابه لا تعدو ثلاثة مناهج[2] ، لم يخرج عن واحد منها وعن مداركها في ورقات الكتاب ، وهٰذا شأن ليس بالهيِّن ، ودليل مكْنَةٍ علمية فذَّةٍ قلَّ نظيرها .

ثم إنه كتب « الاقتصاد » بلغة العلم بعيداً عن إثارة الخطابة وزركشات الاستعارات ، إنه في صدد بحث علمي لا مجال لأدنىٰ لبس فيه ، فكل كلمة لها مدلولها ضمن ترتيب بديع ، تضع

---

(١) الأربعين في أصول الدين (ص ٥٤) فلا عتب على الإمام الغزالي أن لم يبحث في المشاكل الروحية كما اتهمه بذٰلك بعض المحدثين ؛ فـ « الاقتصاد » له غاية ، وغيره من كتبه له غاية أخرىٰ .

(٢) وذٰلك في التمهيد الرابع من كتابنا هٰذا في بيان مناهج الأدلة التي استنهجها فيه .

العاطفة جانباً ، وتقارع العقل بحجة العقل ، وكل هـٰذا لا يمنع من وجود لمسات أدبية عابرة ، ولمعات تستريح عندها النفس ، ولعلك ترىٰ في الكتاب مثل قوله وهو يتحدث عن الحسبة بعد أن اعترض الخصم علىٰ بعض صورها أنها حسبة باردة : (وقولكم : إن هـٰذه حسبة باردة شنيعة . . فليس الكلام في أنها حارة أو باردة ، مستلذة أو مستشنعة ، بل الكلام في أنها حق أو باطل ، وكم من حق مستبرد مستثقل ، وكم من باطل مستحلىً مستعذب ؛ فالحقُّ غيرُ اللذيذ ، والباطلُ غيرُ الشنيع)[1] .

التساؤلات والتحريجات :

وهـٰذه سمة عامة في « الاقتصاد » ، كلما قرر المؤلف دعواه وأيَّدها بالدليل . . عاد إليها بتحريجات غالبها علىٰ لسان الخصوم ؛ بأسلوب : (**فإن قيل . . قلنا**) ونحوه ، وهو يقرر شبههم وحججهم بأحسن بيان ، ثم يكرُّ عليها بالنقض والتمحيص ، بعد أن قررها بكل أمانة ونزاهة .

ويرى القارئ نوعين من التحريجات ؛ منها : ما هو مصادم لأصل الدعوىٰ وهـٰذه ردود الخصم عليها ، ومنها : ما هو استفسار وبيان قد تكون من إنشائه هو ، وهـٰذه تتمة لدعواه ، فضَّلَ صياغتها بهـٰذا الأسلوب ؛ لجوارها من أختها .

وسيرى القارئ كذٰلك العديد من التنزُّلات التي يقدمها الغزالي

---

(١) انظر (ص ٢٨٧) .

لخصومه والتي لا تضرُّ في أصل الدليل الذي قرره ؛ ليجد الخصم نفسه مضطراً للقول بالأصل ملزوماً بالدعوىٰ .

ومن جملة هٰذه التنزلات : ما يصاغ في كلام المؤلف دون تصريح بها ؛ وذٰلك مراعاة لحجم « الاقتصاد » وتحقيق مقصده منه ، وهي في الحقيقة ليست من أصول الشرع الخالصة ؛ كتقسيمه العالم إلىٰ جوهر وعرض لا ثالث لهما ، بينما نرى الغزالي خارج « الاقتصاد » يقول بوجود المجردات عن الجوهر والعرض وعن الزمان والمكان ؛ كالروح والملائكة مثلاً ، فلا تصادم إذن بين الأمرين ، بل هو مراعاة للمقاصد والغايات .

ومنها وهو يتحدث عن تقرير مسألة خالف فيها ما دَوَّنه في « التهافت » : (وذٰلك إلزام لا يوافق ما نعتقده ؛ فإن ذٰلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم ، لا لإثبات المذهب الحق)[1] .

وقد تمتع الإمام ـ إضافة إلىٰ رشاقة عبارته التي هي سمة في كتبه ـ بلطافة العبارة والتزام أدب الحوار إلىٰ أبعد حد ، ترىٰ هٰذا في تلمُّسِ المعاذير لخصمه ، ولأسلوب عرض اعتراضات المخالفين ؛ فالغزالي في « الاقتصاد » بعيدٌ شيئاً ما عن غزالي « التهافت » في ذٰلك ، والإمام يعلم أن السباب والشتم ليس من العلم في شيء ، ولعلك تقع في بعض أجوبته علىٰ قوله : (هٰذا هوس) ، ولو وجد الإمام ألطف منها . . لأوردها ، وأنت حين تقرؤها في سياقها ستراها أهون كلمة تقال في هٰذا المقام ، غير

---

(١) انظر (ص ٣٧٠) .

أن الغزالي يغضب غضبة مضرية واحدة في الكتاب كله ، ويأمر العقلاء بالإعراض عن مناظرة مغضِبه ، وذلك في مناظرة مَنْ قال : الثواب إذا كان باستحقاق . . كان ألذ وأرفع من أن يكون بالامتنان والابتداء ، يقول الإمام : (والجواب : أن الاستعاذة بالله تعالىٰ من عقل ينتهي إلى التكبر على الله عز وجل . . أولىٰ من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم ، . . . كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هـٰذه الوساوس . . . فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية ؛ فإن هـٰذا الكلام من ذلك النمط ، فينبغي أن يسترزق الله تعالىٰ عقلاً لصاحبه ، ولا يشتغل بمناظرته)[1] .

ولعمري ؛ هـٰذا أقل ما يقال في مثل هـٰذا المتمرد العتيد ، ذاك الذي يرى المقاصَّة بينه وبين رب العزَّة جلَّ وعلا .

تحرير الألفاظ وبيان المدلولات :

وهـٰذه أيضاً من سمات « الاقتصاد » ؛ فتارة تراه يعقد فصلاً في بيان المرادات من الألفاظ قبل ولوج البحث ، وتارة يلتمس المعاذير للخصم في تحميل الكلمة معنىً لا ترضاه اللغة ويأباه الشرع ولا يمنعه العقل ، فينبهه لذلك ، ويحاول تقريب القول من بعضه ، وجعل الخلاف في حيز اللفظ فقط ، وهو يحرص كل الحرص علىٰ لمِّ الشمل ، وأكثر ما تراه يجدُّ في ذلك في بحث تكفير الفرق ؛ لما في ذلك من الخطر الشديد .

---

(١) انظر (ص ٣١٩) .

والحق أن الغزالي كان مطبوعاً بالتماس الأعذار للخصوم ولغيرهم ، وكان من أهم ما يتكئ عليه في ذٰلك هٰذا البحث بالذات ؛ إذ يقرر بحبوحة المباني علىٰ ضيقها لتلقي خضم المعاني ، نجد هٰذا بجلاء في « مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار » الذي دافع فيه عن بعض الرموز والمصطلحات لكثير من أرباب الأحوال ، وكذٰلك فعل في فصل من « المنقذ » ، فلا عجب من تتابع ذٰلك في « الاقتصاد » .

لِمَ كان « الاقتصاد » ولمن كتبه ؟

(الفلاسفة ، المعتزلة ، الباطنية ، الحشوية والمشبهة) هٰذه هي أبرز الفرق التي تمكَّنت في عصر الإمام الغزالي كما رأينا في لوحة عصره الفكرية .

لقد وجه الغزالي « التهافت » للفلاسفة وللذين يمجدون طريقهم ، مبيناً لهم عجز العقل وقصر باعه في البحث عن الحكمة والحقيقة ، وأرشدهم إلىٰ أن علم الكلام هو أكمل آلةً من الفلسفة ؛ إذ ضمَّ للعقل دلائلَ أخر ؛ كالمتواتر وما ثبت به من القرآن وصحيح السنة ، وأنه لا يمكن للبشر أن يهتدوا بغير نور الوحي .

أما « المستظهري » . . فكان رسالة إلى الباطنية والزندقة التي بدأت أفكارها تعيث في الأرض الفساد ؛ إيماناً منه أنه لا يمكن التعايش مع قوم يخفون عقيدتهم ، ومع دين هو دين الخاصة وآخر هو دين العامة ، فكان « المستظهريُّ » تهافتَ الباطنية .

ولـ « الاقتصاد » شأنٌ آخرُ تماماً ، فهو بيان عقيدة أهل السنة والجماعة ، مدللاً عليها بالأدلة القطعية البرهانية ، ولـٰكننا نراه يعتني بردِّ شُبه المعتزلة والحشوية ، نرىٰ هـٰذا جلياً في الصفحة الأولىٰ من الكتاب ، وفي المقدمة ، وفي غالب التحريجات وإلىٰ نهاية الكتاب ، ولم يكن حواره للمعتزلة كمعتزلة ، بل مع من يحمِّلُ العقلَ ما لا يستطيع ، ويأبى الاسترشاد إلا به ، ناسياً أن للعقل حدوداً ، وما وراء تيك الحدود لا تُرىٰ إلا بنور الوحي وحكمة الرسول ، أما الحشوية وأهل الظاهر . . فكان حواره معهم في أبرز مسائلهم ؛ كأبحاث التنزيه والتقديس ، ولم يلتفت لهم كثيراً كعادة المتكلمين الذين يرون الحشوية وأذيالهم يشككون في نعمة العقل وميزانه وأنه مناط التكليف ، فكيف السبيل إليهم ؟!

لقد وضح الإمام في التمهيد الثالث من هـٰذا الكتاب لمن وجَّه « الاقتصاد » ، فلا حاجة لتكرار ذٰلك ، ولـٰكن لا بأس بالإشادة بموقف الإمام من علم الكلام عامة ؛ لنرىٰ قدره عنده حين قال في نهاية هـٰذا التمهيد :

(ولا يغرنَّك ما يهوِّل به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل ، والفقه فرع عنه ؛ فإنها كلمة حق ، ولـٰكنها غير نافعة في هـٰذا المقام ؛ فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم ، وذٰلك حاصل بالتقليد ، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة . . .)[1] .

---

(١) انظر (ص ١١٣) ، ويؤكد هـٰذا المعنىٰ في « الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين » (ص ٤٣) .

فلم يكن الإمام المتكلم النظَّار الذي يحاول جعل ما لديه هو كل شيء وأصل كل شيء ، وكل أهل العلوم الباقية عالة عليه ليكبر بذٰلك ، بل الغزالي هو الإمام المتكلم ، والفقيه المتضلع ، والأصولي البارع ، وعلم الكلام واحد من دائرة المعارف الغزالية .

هل قصَّر الإمام بشواهد الكتاب والسنة ؟

إن أدركنا دور « الاقتصاد » والداعية لتأليفه ، ومكانه ولمن وُجِّهَ . . علمنا أن هٰذا السؤال لا يَرِدُ أصلاً .

كل الطوائف الإسلامية تلجأ إلى القرآن وتستدل به ، ولٰكن . . بفهم مَنْ ؟ الكل يفسر القرآن بفهمه ومنطقه ، فكيف هو السبيل للخلاص من هٰذا الإشكال ؟ ليس أمام الغزالي وإخوانه من متكلمي أهل السنة إلا الالتجاء إلىٰ ميزان هٰذا الفهم ، وإلىٰ بديهيات العقل ومسلَّماته وضرورياته ، فليست المسألة إذن هي القفز فوق أدلة الكتاب والسنة ، بل هي تحاكم لقاضٍ لا يُختلف عليه ولو كان حوارنا مع الفلاسفة والزنادقة فضلاً عن فرق المسلمين .

من هنا كانت الداعية لهٰذا المسلك الاستدلالي الذي رامه المؤلف رحمه الله تعالىٰ في « الاقتصاد » و« التهافت » ، لو لم يفعل ذٰلك ولم يلج ما أباه عليه الخصم . . لوقع الغزالي من قبل خصومه في معركة التأويل والجمود دون طائل ، ولباء « الاقتصاد » وغيره بالفشل الذريع ، فهل كان التحاكم لما لا نختلف عليه تعسفاً ؟!

هل كان الغزالي أشعرياً في « الاقتصاد » ؟

وليس الغرض تصنيفَ الإمام تحت فرقة من فرق عصره ، وكل الفرق يدعي أنه على الحق وغيره على الباطل ، ولٰكن الحديث عن الغزالي الحرّ العظيم الذي كان لا يرى الحق حكراً علىٰ أحد ، وأن فرقة لا تخلو من كلمة حق مهما غلت ، فكان شديد الحرص على النَّصَفِ ، أبعد ما يكون عن الانتصار لرؤاه ، لا تسكره الأسماء الكبيرة ، ولا يعوِّل إلا علىٰ ما يمليه لسان الحق وهو يراقب الله .

وانتسابه إلى المدرسة الأشعرية أمر حتم ، ذكر ذٰلك غالب المترجمين ، وعلىٰ رأسهم الحافظ ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » ، وأكَّد ذٰلك الحافظ المؤرخ اليافعي في « مرآة الجنان » .

وما الشيء الذي فعله الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالىٰ لينتسب أهل السنة إليه ؟ ما زاد رحمه الله عن أن قام إلىٰ عقيدة أهل السنة والجماعة فصاغها بأسلوب يتناسب مع الطوارئ الجديدة ، لم يغير فيها ولم يبدل ، بل قابل أفكار المبتدعين من الفرق الأخرىٰ بأقوال أهل السنة وإن لم تكن ناطقة بها بعدُ علىٰ سبيل التفصيل ؛ فقالت المعتزلة بنفي الصفات فأثبتها ، وبخلق أفعال العباد الاختيارية للعباد فأثبت أنها من خلق الله تعالىٰ ، وهٰكذا دواليك ، فهل كان هٰذا بدعاً من القول ؟ أَوَلا يحق لنا أن نعتب على الإمام الأشعري الذي آتاه الله هٰذه المقدرة العجيبة في

الذب عن حياض السنة إن هو لم يفعل ما فعل ؟![1] .

إن الغزالي أشعري علىٰ هـٰذه الطريقة ليس إلا ، طريقة المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية عموماً وإن غلبت عليه المسحة الأشعرية ، ومع هـٰذا كله ، ومع ترسُّمِه لطريق شيخه الجويني مبدعِ « الشامل » و« الإرشاد » و« اللمع » و« النظامية » . . نرى الإمام الغزالي يخرج عن السرب لا لحب الشهرة الذي هو اليوم بلاء العصر ، بل لأن الحق شرعة للجميع ، واقرأ له ـ إن شئت ـ في « الاقتصاد » :

(فأوردْ علىٰ فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية ، فيسارع إلىٰ قبولها ، فلو قلت له : إنه مذهب الأشعري . . لنفر وامتنع عن القبول ، وانقلب مكذباً بعين ما صدَّق به مهما كان سيِّئ الظن بالأشعري ؛ إذ كان قبح في نفسه ذٰلك منذ الصبا ، وكذٰلك نقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم نقول له : إن هـٰذا قول المعتزلي . . فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب .

ولست أقول : هـٰذا طبع العوام ، بل هو طبع أكثر من رأيته من المترسمين باسم العلم . . .)[2] .

فإن رأيت الغزالي يخالف الإمام الأشعري في بعض مقالاته . . فلا تعجب ؛ لأنك إن حققت . . رأيت أنه مال إلىٰ قول لا يخرج به عن دائرة أهل السنة ، بل هو أمر اجتهادي فيه بحبوحة وسعة ،

---

(١) والغزالي يومها كالأشعري بالأمس ، في عصر يحارب فيه الإسلام تحت راية القرآن والسنة .

(٢) انظر (ص ٣١٠) .

فقد تراه ماتريدياً في بعض أقواله ، أو محرراً للأصول رافضاً طريقة معينة فيها ؛ كرفضه لكثير من مسالك التكفير التي قررها حشدٌ من فقهاء أهل السنة ، والميلِ إلىٰ طريق واحد لخَّصه في « الاقتصاد » وفصَّله في « فيصل التفرقة » .

هٰذه الحرية المنضبطة أزعجت بعضَ الأئمة العظماء ؛ غيرةً على الإمام الأشعري ، فقد حنق العلامة المازري رحمه الله لذٰلك ، والمازري من أشد الناس اتباعاً للأشعري ، حتىٰ قال ابن السبكي :

(وكان مصمماً علىٰ مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه ، جليلها وحقيرها ، كبيرها وصغيرها ، لا يتعداها ، ويبدِّع من خالفه ولو في النزر اليسير والشيء الحقير . . .

وإمام الحرمين وتلميذه الغزالي وصلا من التحقيق وسعة الدائرة في العلم إلى المبلغ الذي يعرف كل منصف بأنه ما انتهىٰ إليه أحد بعدهما ، وربما خالفا أبا الحسن في مسائل من علم الكلام ، والقوم ـ أعني : الأشاعرة ـ لا سيما المغاربة منهم يستصعبون هٰذا الصنع ، ولا يرون مخالفة أبي الحسن في نقير ولا قطمير . . .) [1] .

وليت الأمر انتهىٰ هنا ، بل اتُّهم الإمامُ بعكس هٰذه التهمة تماماً ؛ إذ قيل : إنه كان معطلاً للحركة الفكرية في عصره ، دار في فلك واحد حذر أن يخرج عنه ، وغاية الرد علىٰ هٰؤلاء :

الغزالي الذي شنَّ حرباً شعواء على الحشوية والقدرية يتهم

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/٢٤٤) ، حتىٰ قال العلامة المازري رحمه الله تعالىٰ : (من خطّأ شيخ السنة أبا الحسن الأشعري . . فهو المخطئ) .

بتعطيل العقل ؟! كبرت كلمة تخرج من أفواههم .

وخلاصة القول : لم تكن الحرية الفكرية للإمام الغزالي حرية عشوائية ، فما ذهب له بعض الباحثين من ميله لبعض أفكار الاعتزال الخالصة . . سوءُ فهم بلا ريب ، كما صرح بعضهم أن مذهبه في رؤية الله هو مذهب أهل الاعتزال ، وهٰذا خطأ شنيع مردود ، بل هو قول أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ، ولٰكن شُبِّه لهم لشدة تحرِّيه في التنزيه ردّاً على الحشوية وأذيالهم .

الأسبقيات العلمية للإمام الغزالي :

لا يكاد يخلو كتاب لهٰذا العبقري من سبق علمي أو لفتة فكرية تستحق التأمل ، وفي « الاقتصاد » شيء من هٰذا ؛ فالغزالي الذي صاغ نظرية المقاصد التي ابتكرها شيخه الجويني وشرحها بعده الشاطبي . . يحدثنا في هٰذا الكتاب عن نظريتين هامتين ، واحدة في مجال العلوم الإنسانية ، وهي نظرية (أمان اللغة) بين العقل وبين اللغة والشرع [1] .

والثانية هي نظرية (سبق التصور إلى العكس) والتي منها ما يسمىٰ بنظرية (الاقتران الشرطي) ، وهٰذه النظرية تحدث عنها بإسهاب في « الاقتصاد » [2] و« المستصفىٰ » و« المنقذ » [3] وقد سبقه إلىٰ أجزاء منها ابن سينا الطبيب الرئيس .

---

(١) انظر (ص ١٥٦) .

(٢) انظر (ص ٣٠٩) .

(٣) المستصفىٰ (١٨٨/١) ، المنقذ من الضلال (ص ٥٤) .

ولا أرىٰ مكاناً لبسط القول في هٰذا ، بل لا تتسع صفحات الكتاب مع ما كُتب عن الغزالي في هٰذا الجانب لتأدية الغرض ، وإنما أردت لفت النظر إلىٰ ذٰلك ؛ لنعرف قدر السادة الأسبقين وما لهم من عظيم المنة في أعناقنا ؛ إذ نحن اليوم تبهر أبصارَنا نظرياتٌ علمية ملأت الدنيا وأسلافنا سبقوا إلىٰ تقريرها من ألف عام !

كلمة جامعة لأسلوب الإمام الغزالي :

حرص الغزالي رحمه الله تعالىٰ علىٰ تقديم الجديد ، وأبىٰ حكاية أقوال السابقين مجردة عن شخصه ، وكان أميناً غاية الأمانة في نقله وتقرير مذهب خصومه ، وهو وإن شابه شيخه الجويني في كثير من أبحاث كتبه[1] . . لٰكنه بقي مدرسة برأسه ، يُظلم إن قيل بتبعيته له أو للباقلاني والأشعري إلا في الخطوط العامة التي لا يُختلف فيها وليست هي محل نظر أصيل .

وهو علىٰ حبه للموسوعية في عرض أفكاره يميل للاختصار ؛ فإن أطال . . رأيت إطالته غير ممجوجة ؛ لمناسبتها لحال المباحث التي يطيل فيها .

والغزالي مهاب غير هيَّاب ، لا يترك عويصة إلا ويأتي عليها بكل جرأة وجهارة ، يبينها ويشرحها ، فإن خالفت الحق . . دحضها وأظهر عوارها .

---

(١) إذ نرى « الاقتصاد » يقترب من « الإرشاد » في كثير من مسائل الكلام وطرائق العرض .

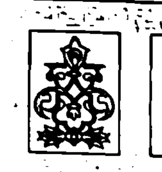
آمن الغزالي بالإصلاح الفكري الهادئ ، فتراه في كتبه كلها يجهر بهٰذا الإصلاح ويسلك له طريق الرفق واللين ، يتجلىٰ ذٰلك في نظرته الأصولية الشاملة ، واتخاذه قوانين ضابطة ؛ كضبطه للتأويل ، وللدلالات اللغوية ، وإدراكه لما يسمىٰ بفقه الخلاف وأدب الحوار .

فهٰذه معالم عامة يجدها القارئ في هٰذا الكتاب وغيره من كتب الإمام ، من المناسب بيانُها ؛ لتجلية منهجية قراءة تآليفه بشكل عام .

* * *



وَصفُ النُّسَخِ الخَطِّيَّة



تم اعتماد ست نسخ خطية ، إحداهن في غاية النفاسة ، وهي النسخة المرموز لها بـ (و) ؛ فهي قريبة عهد من المؤلف رحمه الله ، بينها وبين وفاته اثنتا عشرة سنة ، هـٰذه النسخة رفعت عن « الاقتصاد » التشويه والدخن الذي اعتوره في سالف الطبعات ، وقدمتْ له خدمة جليلة ؛ إذْ أعادته لموقعه الصحيح في جلاء العبارة .

وهـٰذه النسخ هي :

الأولىٰ : نسخة كلية اللغة والتاريخ والجغرافيا بأنقرة برقم (٤١٢٩ ـ ١) ، وهي نسخة للمبارك بن محمد الجزري ، استنسخها سنة (٥٦٣ هـ) ، وتقع في (٦٣) ورقة ، وقد اعتمدنا عليها من خلال طبعة الاستاذين (چوبوقچي وآتاي) .

ورُمِزَ لها بـ (أ) .

الثانية : نسخة مكتبة آيا صوفيا بإستنبول ، برقم (٢١٨٢) ، ناسخها المهدي بن جعفر ، وتقع في (٦٠) ورقة ، وكتبت سنة (٥٧٠ هـ) .

ورُمِزَ لها بـ (ب) .

الثالثة : نسخة مكتبة نور عثمانية بإستنبول ، برقم (١٦٨٧) ، وتقع في (١٠٨) ورقة ، وكتبت سنة (٩٢١ هـ) ، وقد اعتمدنا عليها من خلال طبعة الاستاذين (چوبوقچي وآتاي) .

ورُمِزَ لها بـ (ج) .

الرابعة : نسـخة المكتبة السليمانية بإستنبول ، برقم (٦٥٠) ، وهي مدونة ضمن مجموعة استنسـخت من قبل علي بن أبي بكر القرشي سنة (٨٠٩ هـ) .

ورُمِز لها بـ (د) .

الخامسة : نسخة دار الكتب المصرية .

وهـي مدونة ضمن مجموع فيه بعض تآليف أبي حامد الغزالي رحمه الله ؛ كـ « فيصل التفرقة » ، وهي مجهولة التاريخ .

ورمز لها بـ (هـ) .

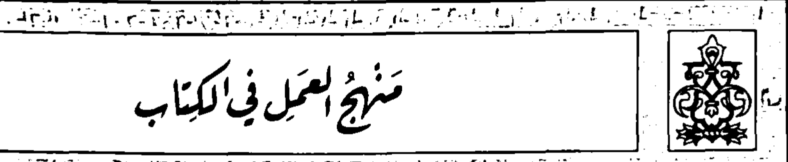
السادسـة : وهي النسـخة الأم ، وهي من مكتبة تشسـتر بيتي برقم (٣٣٧٢) ، وهي نسـخة مصححة مقابلـة مضبوطة ، كتبت في (١٧) محرم سنة (٥١٧ هـ) ، وصححها في سنة (٧٩٣ هـ) صدقة بن سليمان وحشَّىٰ عليها ، إضافة إلىٰ تعليقات مثبتة عليها مذ كتبت .

وتقع فـي (٨١) ورقة ، مبتـورة من أولها قـدر (٣) ورقات تقريباً ، خطها نسخ معتاد واضح .

تميزت هـٰذه النسـخة بحلِّ كثير من الإشكالات ، وتقويم عوج كثير من العبارات ، بعضها في غاية الأهمية ، تقاربها في ذٰلك نسـخة المرتضى الزبيـدي المرموز لها بـ (هـ) ، وتليهما النسـختان (أ) و(د) وفي الذيل (ب) و(ج) علىٰ أن واحدة لم تفت دون فائدة .

ورمز لها بـ (و) .

❋ ❋ ❋

كانت العناية منصرفةً مع الورقة الأولىٰ من « الاقتصاد » لإخراجه نصّاً سليماً بعيداً عن التحريف والخلل الذي ألمَّ به ، وهٰذه بحقٍ هي الخدمة الجُلّى التي نقدِّمها له ، بل وهي الأصعب في مراحل إخراجه ؛ فـ « الاقتصاد » لم يعنَ بالمسائل الكلامية العويصة والغامضة ، ولا بالمصطلحات الثقيلة علىٰ أسماع من لم يألفْ كتبَ علم الكلام لندعيَ الصعوباتِ العلمية في طياته ، ولٰكن عاصفة فروق النسخ التي بدأت مع سطوره الأولىٰ تصاحبه إلى الأخيرة منها . . كانت هي السببَ الرئيس في تركيز العنايةْ الفائقة لخدمة وسلامة النص ، وَلَكَمْ تشكَّىٰ قرَّاء « الاقتصاد » من هٰذه الآفة .

وكانت النسخة (و) المستَمَدَّ الذي يصلح الخلل الذي تكاثر في نسخ وطبعات « الاقتصاد » ، فلا تدع إشكالاً دون حلٍّ ، ولا عويصة دون بيان .

ولقد أحسن كلٌّ من الأستاذين إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي في تقديم نسخة من كتابنا هٰذا بأقل قدر ممكن من الأخطاء العلمية والمطبعية ، معتمدين النسخ التي عوَّلنا عليها غير النسخة الأم (و) ، وساقتهما أمانتهما العلمية لإثبات كل الفروق التي صادفتهما في تحقيق الكتاب ، ولٰكن هٰذه الخدمة الجليلة كانت

سبباً رئيساً في إشغال الذهن بالخطأ عن الصواب ، وبخلق تكلُّفات ممجوجة بين الباحثين في ترجيح فرق عن آخر ، وليس لنسخة كلمة قاطعة ، ولٰكنها بقيت أفضل النسخ المتداولة بين أيدي الدارسين والباحثين .

غير أن مكانة « الاقتصاد » بكونه من أبرز الحلقات العلمية في دراسة العقيدة الإسلامية . . فرضت علينا أمراً آخر لا يقلُّ عن سلامة النص أهميةً ؛ وهو اتباع منهج علمي في تحقيق ودراسة هٰذا السفر العظيم كان بحاجة إليه ، يتلخص فيما يلي :

أولاً : خدمة نصية للكتاب :

تمثَّلت في إعداد عناوين جانبية تقرِّب مضمون القطعة بعبارة وجيزة تلخِّص فِكَرها ؛ وذٰلك لقلة عناوين الكتاب وغزارة أفكاره ، ولسرعة الوصول إلىٰ غرر مسائله .

هٰذا بالإضافة لاتباع منهج في علامات الترقيم يريح القارئ من عناء العبارة ، ويجد فيه متنفساً من طولها ، مع شَكْلٍ يزيد الجملة بهاءً ووضوحاً .

ثم قمنا بإعداد فهرس تفصيلي لموضوعاته ، مع بعض الفهارس الفنية التي تعين الباحثين .

ثانياً : خدمة علمية للكتاب :

وتمثَّلت في الاستفادة قدر المتاح من نصوص السابقين من متكلمي أهل السنة ؛ ممن كان قبل الغزالي أو جاء بعده ، فتمَّ

عرض كثير من مسائل « الاقتصاد » على الإمام الباقلاني والجويني وعبد القاهر البغدادي ، وعلى الفخر الرازي والسعد التفتازاني وابن الهمام ، وعلى العلامة البحر الزبيدي الذي شرح أمَّات مسائل « الاقتصاد » شرحاً نفيساً عارضاً لأقوال السادة الماتريدية في كتابه العظيم « إتحاف السادة المتقين » .

ولقد صوَّر الغزالي رحمه الله تعالىٰ ضيق حوصلة المعتزلة في فهم كثير من المرادات عند أهل السنة ، وفي تمسكهم بأفكارهم مبتعدين عن جادة الصواب في ساحات يتعثر العقل فيها ويصرح بعجزه ، وكان رحمه الله في غاية النزاهة عند حكاية أقوالهم ومناقشة آرائهم .

وأفكار المدرسة الاعتزالية قائمة إلىٰ يومنا هـٰذا ، تتقنع تارة وتظهر أخرىٰ ، والكلام في العقيدة يحتاج إلىٰ أتم الصراحة ؛ فالعقائد السرية هي أوهام جبانة تخاف من نسمات اليقين ، وليكون قارئ « الاقتصاد » على اطلاع يطمئن به ويستريح إليه . . قمت بإيراد أقوال أهل الاعتزال محكية من كتبهم ، ورأيت أن القاضي عبد الجبار الهمذاني الأصولي البارع والفقيه الشافعي النظار المتكلم هو صاحب أعظم موسوعة كلامية في عصره ، جسَّد فيها آراء المعتزلة عموماً ، وبالأخص آراء شيخي المعتزلة أبي علي وأبي هاشم الجبائيين ، فاتخذت من كتابه « المغني في أبواب التوحيد والعدل » أبرز مرجع لتخريج أهم وأكبر مسائلهم ؛ ليتجلىٰ للقارئ الكريم عظمة الغزالي الإمام النزيه الذي وجَّه سهام

نقده ـ بلا شك ـ إلىٰ هـٰذا المتكلم النحرير من أئمة الاعتزال .

ولكم أفدنا كذٰلك من دراسات وتعليقات علمائِنا المحدثين الذين هضموا فكر الغزالي أو قاربوا ، أو هم ممن كانت لهم اليد الطولىٰ في الذب عن حياض عقيدة أهل السنة والجماعة ، من أمثال الجهابذة الذين بسطوا العقيدة بلغة العصر ؛ كأستاذنا العلامة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالىٰ .

ومن محاسن المواهب : أن تصل إلينا نسخة من « خلاصة الاقتصاد » للأستاذ المحقق المدقق سعيد فوده حفظه الله ونفع به ، لخَّص فيها « الاقتصاد » وأوضح مسائله ، وكنت قد أفدت منها في بعض المواطن ، فأجزل الله مثوبته وأجره .

ولا نبالغ إن قلنا : كانت أنفاس الغزالي في هـٰذا الفن تتابَعُ ، وقلَّ أن يخلو مُؤلَّفٌ من كلمةٍ محررة له ، أو لفتة محققة ، أو لمسة أسلوبية من مخلفه رحمه الله تعالىٰ .

وملخص المراحل التي مرَّ بها هـٰذا الكتاب :

ـ تم اعتماد النسخة (و) كأصل ، فبعد نسخها قوبلت علىٰ باقي النسخ الخطية ، مع إثبات أهم الفروق التي يمكن أن تعتبر .

ـ تحلية الكتاب بمنهج ترقيمي علمي ؛ وهو المنهج المعتبر من قبل الدار .

ـ شَكْل الكتاب شَكْلاً إعرابياً كاملاً .

ـ تخريج جميع الأحاديث والآثار والأقوال وعزوها .

- شرح وبيان المشكل من الكلمات وبعض العبارات .

- تخريج أقوال المعتزلة من كتبهم .

- حكاية أقوال السادة الماتريدية من كتبهم في أبرز مسائلهم التي خالفوا بظاهرها أقوال السادة الأشاعرة .

- وضع عناوين جانبية تلخص فِكَرَ المقطع المجاور لها .

- إعداد فهارس فنية وتفصيلية للكتاب .

وبعد :

فادِّعاءُ الجهد بجوار ما قدَّمه أولئك السادةُ الأبرار من علماء سلفنا الصالح . . لهو ضربٌ من التبجُّح السافر الرخيص ، وتطاول قزميٌّ علىٰ مقاماتٍ نحن اليوم دون عتباتها !

ولٰكنَّه قرع لأبواب القبول ، واستفتاح لمعارج الوصول ، ونحن نتستَّرُ بظلِّ أولئك السادة ؛ لنطوي الطريق إلىٰ سليم قلوبهم ؛ علَّهم يكونون من جملة الشفعاء في يوم يفرُّ الحبيب من حبيبه إلا المتقين .

راجين مَنْ غاية معرفته العجز عن معرفته ألا نُحرم من ارتشاف حلاوة الإيمان وبرد شراب اليقين .

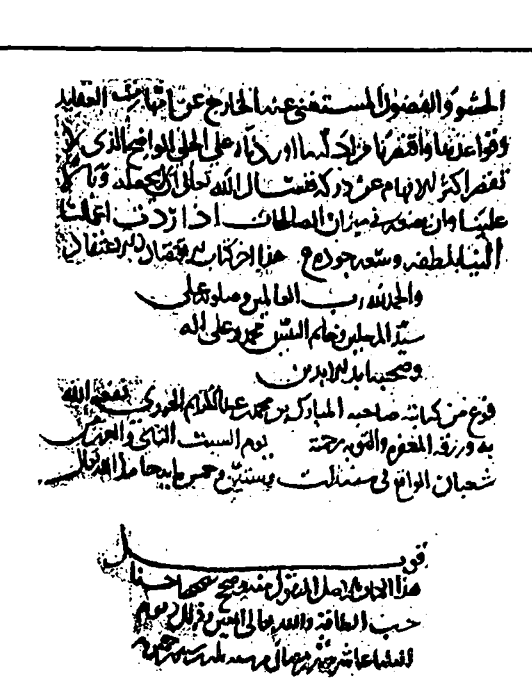
﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾

وكتبه

أنس محمّد عدنان الشّرفاوي



صور المخطوطات المعتمدة



المحشو والفضول المستغنى عنها الخارج عن امهات العقايد
وقواعدها واقتصرنا فيما اوردناه على الجلي الواضح الذي لا
تقصر اكثر الافهام عن دركه فنسال الله تعالى ان يجعله وبالا
علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت اعمالنا
الينا بلطفه وسعة جوده هذا اخر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
والحمد لله رب العالمين وصلواته على
سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى اله
وصحبه ابد الابدين
فرغ من كتابته صاحبه المبارك بن محمد عبد الكريم … نفعه الله
به ورزقه المغفرة والتوبة برحمته يوم السبت الثاني والعشرين
شعبان الواقع في سنة … وستين حامدا لله تعالى

قوبل
هذا الكتاب بأصل المنقول منه وصحح …

راموز الورقة الأولى للنّسخة (أ)

كتاب الاقتصاد
في الاعتقاد



٢١٨٢

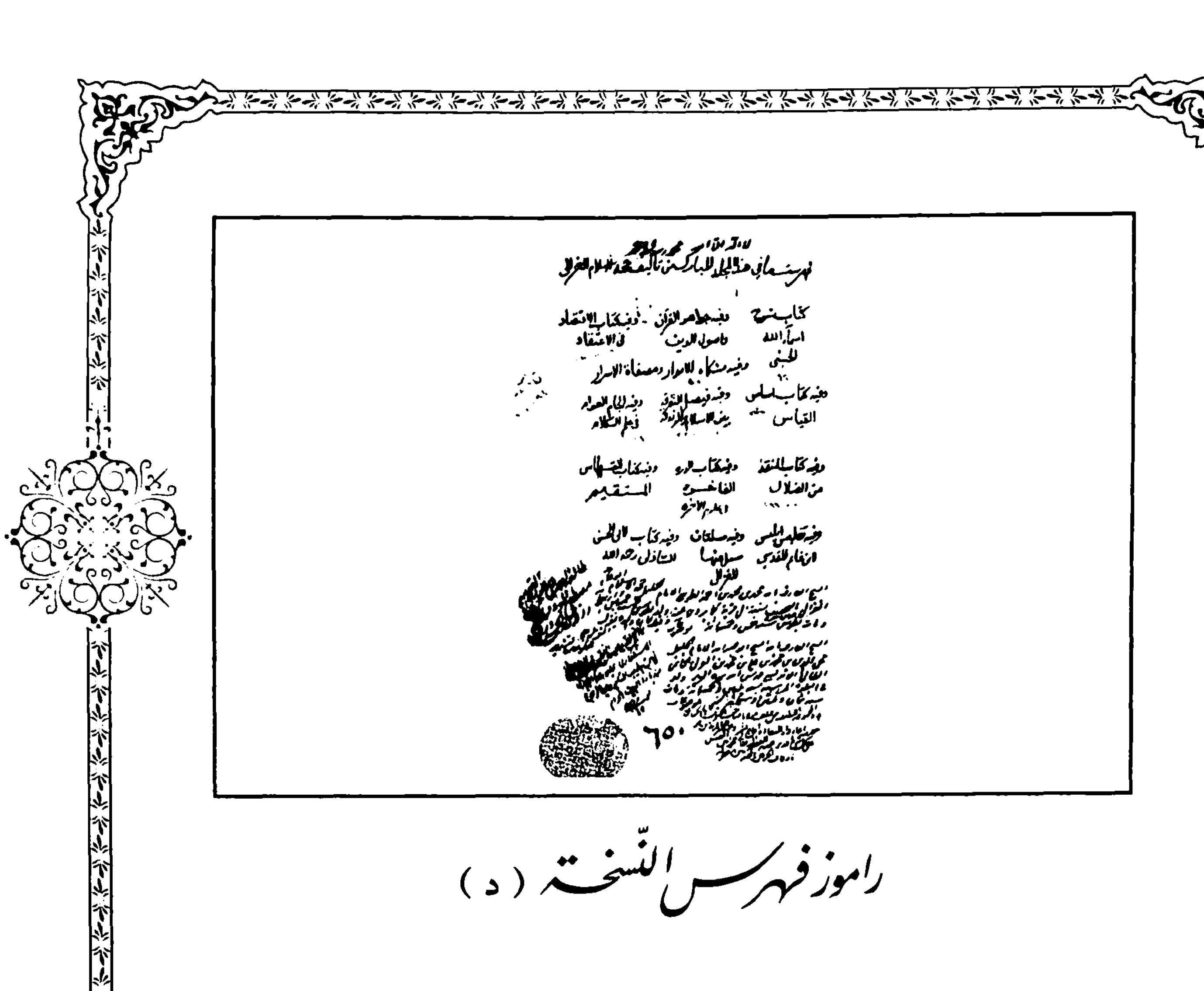
راموز ورقة العنوان للنّسخة (ب)

راموز الورقة الأولى للنسخة (ب)

كتاب إلجام العوام عن علم الكلام

تصنيف الشيخ الإمام حجة الإسلام زين الدين أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي رضي الله عنه

راموز الورقة الأخيرة للنسخة (ب)

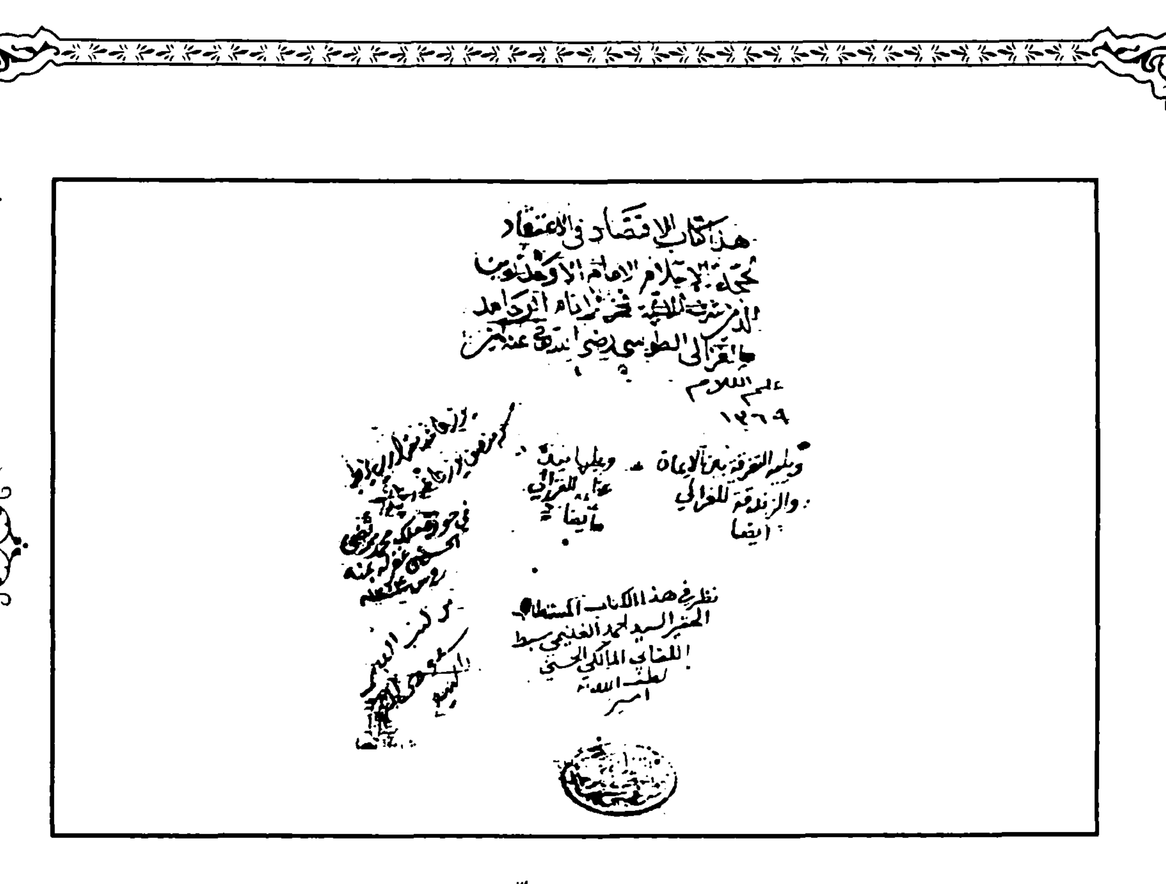


راموز فهرس النّسخة (د)

راموز ورقة العنوان للنّسخة (د)

راموز الورقة الأولى للنسخة (د)

راموز الورقة الأخيرة للنسخة (د)


هذا كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
لحجة الإسلام الإمام الأوحد زين
الدين شرف الأئمة فخر الإسلام أبي حامد
الغزالي الطوسي رضي الله عنه

راموز ورقة العنوان للنّسخة (هـ)

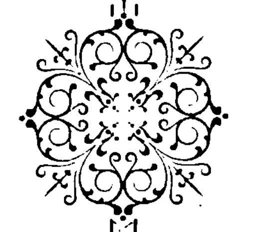
راموز الورقة الأولى للنّسخة (هـ)

راموز الورقة الأخيرة للنّسخة (هـ)

راموز الورقة الأولى للنّسخة (و)

راموز الورقة ما قبل الأخيرة للنّسخة (و)

راموز الورقة الأخيرة للنّسخة (و)



الاقتصاد في الاعتقاد

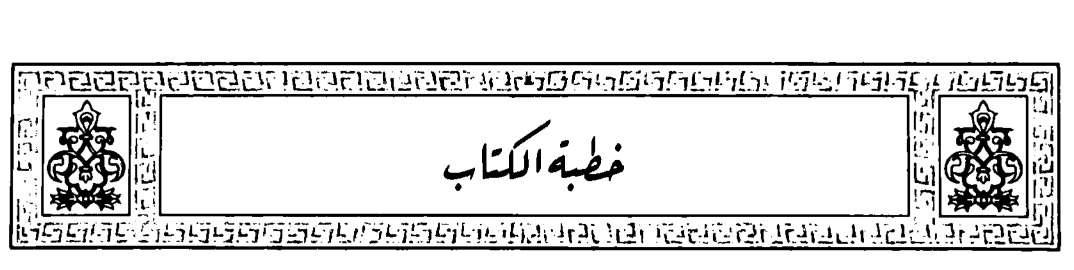
تأليف

حجة الإسلام وبركة الأنام

الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

رحمه الله تعالى

(٤٥٠-٥٠٥هـ)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ نَسْتَعِينُ

خطبة الكتاب

قالَ الشيخُ الإمامُ ، حجَّةُ الإسلامِ ، أبو حامدٍ محمدُ بنُ محمدِ بنِ محمدٍ الغزاليُّ قدَّسَ اللهُ روحَهُ :

الحمدُ للهِ الذي اجتبىٰ مِنْ صفوةِ عبادِهِ عصابةَ الحقِّ وأهلَ السنَّةِ ، وخصَّهُمْ مِنْ بين سائرِ الفِرَقِ بمزايا اللطفِ والمنَّةِ ، وأفاضَ عليهم مِنْ نورِ هدايتِهِ ما كشَفَ لهم به عنْ حقائقِ الدينِ ، وأنطقَ ألسنتَهم بحجَّتِهِ التي قمعَ بها ضَلالَ الملحدينَ ، وصفَّىٰ سرائرَهُمْ عن وساوسِ الشياطينِ ، وطهَّرَ ضمائرَهُمْ عن نزغاتِ الزائغينَ ، وعمَرَ أفئدتَهُمْ بأنوارِ اليقينِ ؛ حتى اهتدَوا بها إلىٰ أسرارِ ما أنزلَهُ علىٰ لسانِ نبيِّهِ وصفيِّهِ محمدٍ سيِّدِ المرسلينَ ، صلَّى الله عليه وعلىٰ آلِهِ أجمعينَ ، فاطَّلعوا علىٰ طريقِ التلفيقِ بين مقتضياتِ الشرائعِ وموجَباتِ العقول ، وتحقَّقوا أن لا معاندةَ بينَ الشرعِ المنقولِ والحقِّ المعقولِ ، وعرفوا أنَّ مَنْ ظنَّ مِنَ الحشْويَّةِ وجوبَ الجمودِ على التقليدِ واتباعِ الظواهرِ . . ما أُتُوا إلا مِنْ ضعفِ العقولِ وقلَّةِ البصائرِ ، وأنَّ مَنْ تغلغلَ مِنَ الفلاسفةِ وغُلاةِ المعتزلةِ في تصرُّفِ العقلِ حتىٰ صادموا به قواطعَ الشرعِ . . ما أُتُوا إلا مِنْ خبْثِ الضمائرِ .

تفريط الحشوية وإفراط الفلاسفة والمعتزلة

فميلُ أولئك إلى التفريطِ ، وميلُ هؤلاءِ إلى الإفراطِ ، وكلاهُما بعيدٌ عن الحزمِ والاحتياطِ ، بل الواجبُ المحتومُ في قواعدِ الاعتقادِ . . ملازمةُ الاقتصادِ والاستدادُ على الصراطِ المستقيمِ ؛ فكلا طرفي قصْدِ الأمورِ ذميمٌ[1] .

ضرورة تلازم العقل والنقل عند أهل النظر

وأنَّىٰ يستتبُ الرشادُ لمَنْ يقنعُ بتقليدِ الأثرِ والخبرِ ، وينكرُ مناهجَ البحثِ والنظرِ ؟! أَوَلا يعلمُ أنَّه لا مستندَ للشرعِ إلا قولُ سيِّدِ البشرِ ، وبرهانُ العقلِ هو الذي عَرَّفَ صدقَهُ فيما أخبرَ ؟!

وكيفَ يهتدي للصوابِ مَنِ اقتفىٰ محضَ العقلِ واقتصرَ ، وما استضاءَ بنورِ الشرعِ ولا استبصرَ ؟!

فليتَ شعري ؛ كيف يفزعُ إلى العقلِ حيث يعتريه العِيُّ والحَصَرُ ؟! أَوَلا يعلمُ أنَّ خُطا العقلِ قاصرةٌ ، وأن مجالَهُ ضيِّقٌ منحصرٌ ؟!

هيهاتَ هيهاتَ ! قد خابَ على القطعِ والبتاتِ[2] ، وتعثَّرَ بأذيالِ الضلالاتِ . . مَن لمْ يجمعْ بتأليفِ العقلِ والشرعِ هذا الشتاتَ .

فمثالُ العقلِ البصرُ السليمُ عن الآفاتِ والأدواءِ ، ومثالُ القرآنِ

---

(١) عجز بيت مشهور ، وقبله :

عليك بأوساط الأمور فإنها ... طريق إلىٰ نجح الصواب قويم
ولا تك فيها مُفرطاً أو مُفرِّطاً ... كلا طرفي قصد الأمور ذميم

انظر « خزانة الأدب » (١٢٢/٢) .

(٢) في (د) : (حاد عن الحق والثبات) ، والمراد بالمثبت : خيبة السائر الذي أرخىٰ للعقل العنان ولم يلجمه بلجام الشرع ، فانبتَّ ولم يقطع ، و« المنبتُّ لا أرضاً قطع ، ولا ظهراً أبقىٰ » .

الشمسُ المنتشرةُ الضياءِ ، فأخلقْ بأنْ يكونَ طالبُ الاهتداءِ ، المستغني بأحدِهِما عن الآخرِ في غمارِ الأغبياءِ ؛ فالمعرضُ عن العقلِ اكتفاءً بنورِ القرآنِ مثالُهُ : المتعرّضُ لنورِ الشمسِ مغمضاً للأجفانِ ، فلا فرقَ بينَهُ وبينَ العُميانِ ؛ فالعقلُ مع الشرعِ نورٌ علىٰ نورٍ ، والملاحِظُ بالعينِ العوراءِ لأحدِهِما على الخصوصِ متدلٍّ بحبلِ غرورٍ[1] .

أهل السنة هم الموفقون للجمع بينهما

وسيتضحُ لك أيُّها المتشوِّفُ إلى الاطلاعِ علىٰ قواعدِ عقائدِ أهلِ السنَّةِ ، المقترحُ تحقيقَها بقواطعِ الأدلَّةِ[2] : أنه لمْ يستأثرْ بالتوفيقِ للجمعِ بينَ الشرعِ والتحقيقِ فريقٌ سوىٰ هٰذا الفريقِ .

❀ ❀ ❀

فاشكرِ اللهَ تعالىٰ على اقتفائِكَ لآثارِهِمْ ، وانخراطِكَ في سلْكِ نظامِهِمْ ، ودخولِكَ في غمارِهِمْ ، واختلاطِكَ بفرقتِهِمْ ، فعساكَ أنْ تُحشرَ يومَ القيامةِ في زمرتِهِمْ .

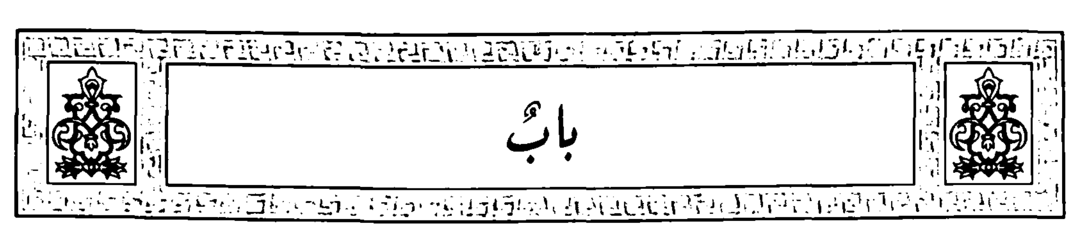
نسألُ اللهَ تعالىٰ أنْ يصفِّيَ أسرارَنا عن كدوراتِ الضلالِ ، ويغمرَها بنورِ الحقيقةِ ، وأنْ يخرسَ ألسنتَنا عن النطقِ بالباطلِ ، وينطقَها بالحقِّ والحكمةِ ، إنَّه الكريمُ الفائضُ المنَّةِ ، الواسعُ الرحمةِ .

❀ ❀ ❀

---

(١) وبيَّن تلازمَ العقل والشرع المؤلفُ رحمه الله بأمثلة ماتعة في « معارج القدس » (ص ٥٧) .

(٢) المقترح : المختبر للشيء المجتبي لأحسنه .



في التعريف بهٰذا الكتاب

ولنفتحِ الكلامَ ببيانِ اسمِ الكتابِ ، وتقسيمِ المقدِّماتِ والفصولِ والأبوابِ .

أما اسمُ الكتابِ فهو :

« الاقتصادُ في الاعتقادِ »

وأما ترتيبُهُ : فهو مشتملٌ علىٰ أربعةِ تمهيداتٍ تجري مَجْرىٰ التوطئةِ والمقدِّماتِ ، وعلىٰ أربعةِ أقطابٍ تجري مَجْرى المقاصدِ والغاياتِ .

التمهيدُ الأوَّلُ : في بيانِ أنَّ هٰذا العلمَ من المهمَّاتِ في الدِّينِ .

التمهيدُ الثاني : في بيانِ أنه ليسَ مهمّاً لجميعِ المسلمينَ ، بل لطائفةٍ منهم مخصوصينَ .

التمهيدُ الثالثُ : في بيانِ أنه مِنْ فروضِ الكفاياتِ ، لا مِنْ فروضِ الأعيانِ .

التمهيدُ الرابعُ : في تفصيلِ مناهجِ الأدلَّةِ التي أوردتُها في هٰذا الكتابِ .

وأما الأقطابُ المقصودةُ . . فأربعةٌ ، وجملتُها مقصورةٌ على النظرِ في اللهِ تعالىٰ :

فإنَّا إن نظرنا في العالَمِ . . لمْ ننظرْ فيه مِنْ حيثُ إنَّه عالَمٌ وجسمٌ وسماءٌ وأرضٌ ، بل مِنْ حيثُ إنَّه صنعُ اللهِ .

وإن نظرنا في النبيِّ . . لمْ ننظرْ فيه مِنْ حيثُ إنه إنسانٌ وشريفٌ وعالِمٌ وفاضلٌ ، بل مِنْ حيثُ إنَّه رسولُ اللهِ .

وإن نظرنا في أقوالِهِ . . لمْ ننظرْ فيها مِنْ حيثُ إنَّها أقوالٌ ومخاطباتٌ وتفهيماتٌ ، بل مِنْ حيثُ إنَّها تعريفٌ بواسطتِهِ مِنَ اللهِ تعالىٰ .

فلا نظرَ إلا في اللهِ ، ولا مطلوبَ سوى اللهِ ، وجميعُ أطرافِ هٰذا العلْمِ يحصرُهُ النظرُ في ذاتِ اللهِ ، وفي صفاتِ اللهِ ، وفي أفعالِ اللهِ ، وفي رسولِ اللهِ وما جاءَنا علىٰ لسانِهِ من تعريفِ اللهِ .

فهي إذنْ أربعةُ أقطابٍ :

القطبُ الأوَّلُ :

النظرُ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ : فنبيِّنُ فيه وجودَهُ ، وأنَّه قديمٌ ، وأنَّه باقٍ ، وأنَّه ليسَ بجوهرٍ ، ولا جسمٍ ، ولا عَرَضٍ ، ولا محدودٍ بحدٍّ ، ولا هو مخصوصٌ بجهةٍ ، وأنَّه مرئيٌّ كما أنَّه معلومٌ ، وأنَّه واحدٌ .

فهٰذه عشْرُ دعاوىٰ نبيِّنُها في هٰذا القطبِ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ .

القطبُ الثاني :

في صفاتِ اللهِ تعالىٰ : ونبيِّنُ فيه أنَّه حيٌّ ، عالِمٌ ، قادرٌ ، مريدٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، متكلِّمٌ .

وأنَّ لــه حيــاةً ، وعلماً ، وقــدرةً ، وإرادةً ، وســمعاً ، وبصراً ، وكلاماً .

ونذكرُ أحكامَ هٰذه الصفاتِ ولوازمَها ، وما يفترقُ فيها وما يجتمعُ فيها من الأحكامِ ، وأنَّ هٰذه الصفاتِ زائدةٌ على الذاتِ ، وقديمةٌ وقائمةٌ بالذاتِ ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ شيءٌ من الصفاتِ حادثاً .

القطبُ الثالثُ :

في أفعالِ اللهِ تعالىٰ : وفيه سبعُ دعاوىٰ ؛ وهو أنَّه لا يجبُ على اللهِ تعالى التكليفُ ، ولا الخلقُ ، ولا الثوابُ على التكليفِ ، ولا رعايةُ صلاحِ العبادِ ، ولا يستحيلُ منه تكليفُ ما لا يُطاقُ ، ولا يجبُ عليه العقابُ على المعاصي ، ولا يستحيلُ منه بعثةُ الأنبياءِ ، بل يجوزُ ذٰلك .

وفي مقدمةِ هٰذا القطبِ بيانُ معنى الواجبِ والحسنِ والقبيحِ .

القطبُ الرابعُ :

في رُسُلِ اللهِ ، وما جاءَ علىٰ لسانِ رسولِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ من الحشْرِ والنشْرِ ، والجنَّةِ والنارِ ، والشفاعةِ ، وعذابِ القبرِ ، والميزانِ ، والصراطِ .

وفيه أربعةُ أبوابٍ :

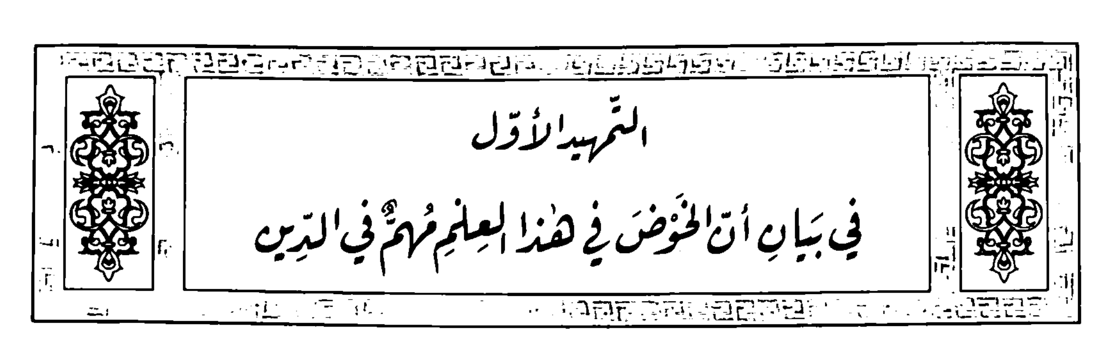
البابُ الأوَّلُ : في إثباتِ نبوَّةِ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

البابُ الثاني : فيما وردَ علىٰ لسانِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ من أمورِ الآخرةِ .

البابُ الثالثُ : في الإمامةِ وشروطِها .

البابُ الرابعُ : في بيانِ القانونِ في تكفيرِ الفِرَقِ المُبتدِعةِ .

* * *



التمهيد الأول
في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

الحذرُ من تضييع العمر فيما لا ينفع

اعلمْ : أنَّ صرفَ الهمَّةِ إلىٰ ما ليسَ بمهمٍّ ، وتضييعَ الزمانِ بما عنه بدٌّ . . هو غايةُ الضلالِ ونهايةُ الخسرانِ ، سواءٌ كانَ المنصرَفُ إليهِ بالهمَّةِ : من العلومِ ، أم مِنَ الأعمالِ ؛ فنعوذُ باللهِ مِنْ علْمٍ لا ينفعُ .

البحثُ عن السعادة غايةُ المرام

وأهمُّ الأمورِ لكافَّةِ الخلْقِ نيلُ السعادةِ الأبديَّةِ ، واجتنابُ الشقاوةِ الدائمةِ ، وقد وردَ الأنبياءُ وأخبروا الخلْقَ بأنَّ للهِ تعالىٰ علىٰ عبادِهِ حقوقاً ووظائفَ في أفعالِهِمْ وأقوالِهِمْ وعقائدِهِمْ ، وأنَّ من لمْ ينطقْ بالصدْقِ لسانُهُ ، ولمْ ينطوِ على الحقِّ ضميرُهُ ، ولمْ تتزيَّنْ بالعملِ جوارحُهُ . . فمصيرُهُ إلى النارِ ، وعاقبتُهُ البوارُ .

تنبيهُ الرسولِ بمعجزتِه العقلَ للبحثِ عن الحقيقة وتثبيتها في النفس

ثم لم يقتصروا علىٰ مجرَّدِ الإخبارِ ، بل استشهدوا علىٰ صدْقِهِمْ بأمورٍ غريبةٍ ، وأفعالٍ عجيبةٍ خارقةٍ للعاداتِ ، خارجةٍ عنْ مقدوراتِ البشرِ ، فمَنْ شاهدَها أو سمعَ أحوالَها بالأخبارِ المتواترةِ . . سبقَ إلىٰ عقلِهِ إمكانُ صدقِهِمْ ، بل غلبَ علىٰ ظنِّهِ ذٰلك بأوَّلِ السماعِ قبلَ أنْ يمعنَ النظرَ في تمييزِ المعجزاتِ عنْ عجائبِ الصناعاتِ ، وهٰذا الظنُّ البديهيُّ أو التجويزُ الضروريُّ ينزِعُ الطمأنينةَ عن القلبِ [1] ،

(١) الطمأنينة هنا : الركون والارتياح لمعلوم ما قبل المعجزة ؛ من جحود الرسالة ونحو ذٰلك ، أو هي خلوُّ القلب عن الفكرة أصلاً .

ويخْشوهُ بالاستشعارِ والخوفِ ، ويهيّجُهُ للبحثِ والافتكارِ ، ويسلبُ عنه الدَّعَةَ والقرارَ ، ويحذِّرُهُ مغبَّةَ التساهلِ والإهمالِ ، ويقرِّرُ عندَهُ أنَّ الموتَ آتٍ لا محالةَ ، وأنَّ ما بعدَ الموتِ منطوٍ عن أبصارِ الخلْقِ ، وأنَّ ما أخبرَ به هٰؤلاءِ غيرُ خارجٍ عن حيِّزِ الإمكانِ .

وجوبُ انتهاج المحجَّة بعد جلاء الحجَّة

فالحزمُ تركُ التواني في الكشفِ عن حقيقةِ هٰذا الأمرِ ؛ فما هٰؤلاءِ (١) ـ مع العجائبِ التي أظهرُوها في إمكانِ صدقِهِمْ قبلَ البحثِ عن تحقيقِ قولِهِمْ ـ بأقلَّ مِنْ شخصٍ واحدٍ يخبرُنا عند خروجِنا مِنْ دارنا ومحلِّ استقرارِنا بأنَّ سَبُعاً من السباعِ قد دخلَ الدارَ فخذْ حذرَكَ ، واحترزْ منه لنفسِكَ جهدَكَ .

فإنَّا بمجرَّدِ السماعِ ، إذا رأينا ما أخبرَ عنه في محلِّ الإمكانِ والجوازِ . . لا نقدِمُ على الدخولِ ، بل نبالغُ في الاحترازِ ؛ فالموتُ هو المستقرُّ والوطنُ قطعاً ، فكيف لا يكونُ الاحترازُ لما بعدَهُ مهمّاً ؟!

إمكان النبوة يوجب النظر في وقوعها لمن ادَّعاها

فإذنْ ؛ أهمُّ المهمَّاتِ أن نبحثَ عن قولِهِ الذي قضى الذهنُ في بادئِ الرأْيِ وسابقِ النظرِ بإمكانِهِ : أهو محالٌ في نفسِهِ على التحقيقِ ، أو هو حقٌّ لا شكَّ فيهِ ؟

فمِنْ قولِهِ : إنَّ لكم ربّاً كلَّفَكُمْ حقوقاً ، وهو يعاقبُكُمْ على

---

(١) أرادَ رسل الله تعالى المؤيَّدين بالمعجزات الحسيَّة والقوليَّة ، المنقولة بالخبر المتواتر بعد موتهم ، وفي حديثه تقرير لإمكان النبوة أولاً ، ولوقوعها ثانياً .

لفتةٌ : إثبات النبوة يلزم عنه إثبات صفة الكلام للربِّ جلَّ وعزَّ

تركِها ، ويثيبُكُمْ علىٰ فعلِها ، وقد بعثني رسولاً إليكم لأبيِّنَ ذٰلك لكم ؛ فيلزمُنا ـ لا محالةَ ـ أن نعرفَ أنَّ لنا ربّاً أم لا ؟ وإنْ كانَ . . فهل يمكنُ أنْ يكونَ متكلِّماً حتىٰ يأمرَ وينهىٰ ، ويكلفَ ويبعثَ الرسلَ ؟ وإن كان متكلِّماً . . فهل هو قادرٌ علىٰ أنْ يعاقبَ ويثيبَ إذا عصيناهُ أو أطعناهُ ؟ وإن كانَ قادراً . . فهل هٰذا الشخصُ بعينِهِ صادقٌ في قولِهِ : أنا الرسولُ إليكم ؟

فإن اتضحَ لنا ذٰلك . . لزمَنا ـ لا محالةَ ، إن كنَّا عقلاءَ ـ أن نأخذَ حذرَنا وننظرَ لأنفسِنا ، ونستحقرَ هٰذه الدنيا المنقرضةَ بالإضافةِ إلى الآخرةِ الباقيةِ ، فالعاقلُ مَنْ ينظرُ لعاقبتِهِ ، ولا يغترُّ بعاجلتِهِ .

❁ ❁ ❁

ثمرةُ علم الكلام

ومقصودُ هٰذا العلم إقامةُ البرهان علىٰ وجود الربِّ تعالىٰ ، وصفاتِهِ ، وأفعالِهِ ، وصدقِ رسلِهِ كما فصلناهُ في الفهرست[1] ، وكلُّ ذٰلك مهمٌّ لا محيصَ عنه لعاقلٍ .

تحريجة : فما هو الباعثُ لذٰلك ؟

فإن قلت : إني لستُ منكراً هٰذا الانبعاثَ للطلبِ من نفسي ، ولٰكنِّي لستُ أدري أنَّه ثمرةُ الجِبلَّة والطبْعِ ، أو هو مقتضى العقلِ ، أو هو موجَبُ الشرعِ ؟ إذ للناسِ كلامٌ في مداركِ الوجوب . .

وجود الباعث محرِّض علىٰ وجوب الإخلاص في البحث

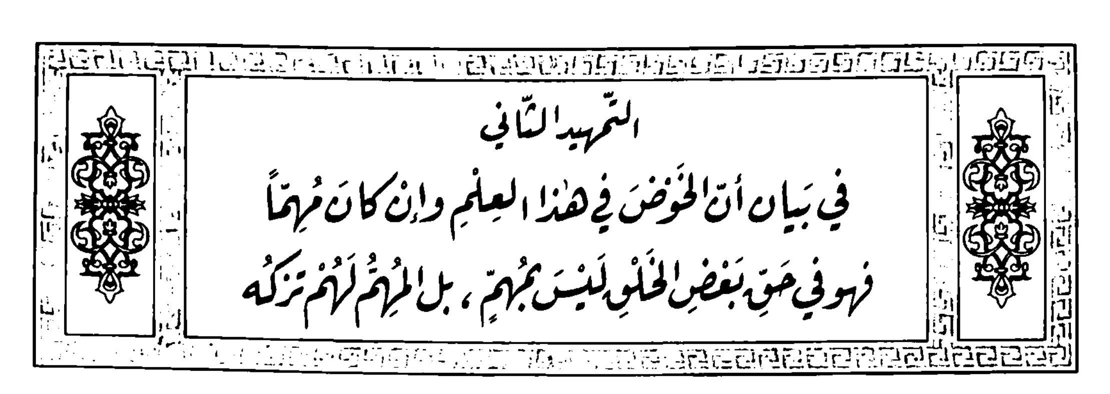
فهٰذا إنما تعرفُهُ في آخرِ الكتابِ عند تعرُّضِنا لمداركِ الوجوبِ ، والاشتغالُ به الآن فضولٌ ، بل لا سبيلَ بعد وقوعِ الانبعاثِ إلا الانتهاضُ لطلبِ الخلاصِ ؛ فمثالُ الملتفتِ إلىٰ ذٰلك مثالُ رجلٍ

(١) فهرست هٰذا الكتاب ، انظر مقدمة المؤلف (ص ٩٨) .

لدغتْهُ حيَّةٌ أو عقربٌ ، وهي معاودةٌ للَّدغِ ، والرجلُ قادرٌ على الفرارِ ، ولٰكنَّه متوقفٌ ليعرفَ أنَّ الحيَّةَ جاءَتْهُ مِنْ جانبِ اليمينِ أو مِنْ جانبِ الشمالِ ؟ وذٰلك من أفعالِ الأغبياءِ والجهَّالِ .

نعـوذُ باللهِ مِـنِ اشـتغالِ بالفضولِ ، مـع تضييـعِ المهمَّاتِ والأصولِ .

* * *



التمهيد الثاني
في بيان أن الخوض في هذا العلم وإن كان مهمّاً فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم ، بل المهم لهم تركه

اعلمْ : أنَّ الأدلةَ التي نحرِّرُها في هٰذا العلمِ تجري مَجْرى الأدويةِ التي يعالجُ بها مرضُ القلوب ، والطبيبُ المستعملُ لها إن لمْ يكنْ حاذقاً ثاقبَ العقلِ رزينَ الرأي . . كانَ ما يفسدُهُ بدوائِهِ أكثرَ ممَّا يصلحُهُ ، فليعلمِ المحصِّلُ لمضمونِ هٰذا الكتابِ ، والمستفيدُ لهٰذه العلومِ : أنَّ الناسَ أربعُ فرقٍ :

اختلاف الناس بما تُكِنُّ نفوسهم على أربع فرق

الفرقةُ الأُولىٰ :

طائفة الفطرة السليمة وحكم تعلم الكلام في حقها

طائفةٌ آمنَتْ باللهِ ، وصدَّقَتْ رسولَهُ ، واعتقدَتِ الحقَّ وأضمرتْهُ ، واشتغلَتْ إما بعبادةٍ وإما بصناعةٍ ؛ فهٰؤلاءِ ينبغي أن يُتركوا علىٰ ما هم عليهِ ، ولا تُحرَّكَ عقائدُهُمْ بالاستحثاثِ علىٰ تعلُّمِ هٰذا العلمِ ، فإنَّ صاحبَ الشرعِ ـ صلواتُ اللهِ عليه ـ لمْ يطالبِ العربَ في مخاطبتِهِ إيَّاهم بأكثرَ مِنَ التصديقِ ، ولمْ يَفْرُقْ بينَ أنْ يكونَ ذٰلك بإيمانٍ وعقْدٍ تقليديٍّ ، أو بيقينٍ برهانيٍّ .

إثباته صلى الله عليه وسلم إيمانَ أجلافِ الأعراب بوجود مخيلة تدلُّ عليه

وهٰذا ممَّا عُلمَ ضرورةً مِنْ مجاري أحوالِهِ في تزكيتِهِ إيمانَ مَنْ سبقَ مِنْ أجلافِ العربِ إلىٰ تصديقِهِ لا ببحثٍ ولا برهانٍ ، بلْ بمجرَّدِ قرينةٍ ومَخِيلةٍ سبقَتْ إلىٰ قلوبِهِمْ ، فقادَتْها إلى الإذعانِ للحقِّ والانقيادِ للصدقِ ، فهٰؤلاءِ مؤمنونَ حقّاً ، فلا ينبغي أنْ

تشوَّشَ عليهم عقائدُهُمْ ؛ فإنَّهُ إذا تليَتْ عليهم هٰذه البراهينُ وما عليها من الإشكالاتِ وحلِّها . . لمْ يُؤمَنْ أنْ تعلَقَ بأفهامِهِمْ مشكلةٌ من المشكلاتِ ، وتستولي عليها ولا تُمحىٰ عنها بما يُذكَرُ من طرقِ الحلِّ [1] .

سبب ترك السلف الخوض في هٰذا العلم

وعن هٰذا [2] ؛ لمْ يُنقلْ عنِ الصحابةِ الخوضُ في هٰذا الفنِّ [3] ؛ لا بمباحثةٍ ، ولا بتدريسٍ ، ولا تصنيفٍ ، بلْ كانَ شغلُهُمُ العبادةَ والدعوةَ إليها ، وحمْلَ الخلْقِ علىٰ مراشدِهِمْ ومصالحِهِمْ في أحوالِهِمْ وأعمالِهِمْ ومعاشِهِمْ فقطْ [4] .

الفرقةُ الثانيةُ :

طائفة أهل الكفر والجحود التي تأبى اتباع الحق

طائفةٌ مالَتْ عن اعتقادِ الحقِّ ؛ كالكفرةِ والمبتدعةِ : فالجافي الغليظُ منهم ، الضعيفُ العقلِ ، الجامدُ على التقليدِ ، المتمرِّنُ على الباطلِ مِن مبدأ النشوءِ إلىٰ كِبَرِ السنِّ . . **لا ينفعُ معه إلا السوطُ والسيفُ** ، فأكثرُ الكفرةِ أسلموا تحت ظلالِ السيوفِ ؛

---

(1) الضمير في (عليها) و(عنها) عائد للأفهام .

(2) و(عن) في مثل هٰذا الموضع تفيد التعليل والتسبُّب ؛ أي : بسبب هٰذا لم ينقل . . . ، واستعمال (عن) بهٰذا المعنىٰ سيراه القارئ الكريم غير مرَّة في هٰذا الكتاب .

(3) إلا علىٰ ندرة ، والنادر لا يعمَّم ؛ كالذي نقل عن سيدنا علي رضي الله عنه في مناظرة أهل القدر ، وعن حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما في مناظرة الخوارج ، وأجاب المؤلف رحمه الله عن ذٰلك : بأنه كان من الكلام الجلي الظاهر ، وفي محلِّ الحاجة ، وذٰلك محمود في كل حال . انظر « إحياء علوم الدين » (١/٣٥١) .

(4) هٰذه القطعة من جملة كلام متناثر للمصنف رحمه الله تعالىٰ في إثبات إيمان المقلِّد ، وهو القول الذي رجع إليه الإمام السنوسي بأخرة .

إذْ يفعلُ اللهُ بالسيفِ والسِّنانِ ما لا يفعلُ بالبرهانِ .

تنبيههم بما يناسب حالهم

وعن هٰذا ؛ إذا استَقْرأْتَ تواريخَ الأخبارِ . . لمْ تصادفْ ملحمةً بينَ المسلمينَ والكفَّارِ إلا انكشفَتْ عن جماعةٍ من أهلِ الضلالِ مالوا إلى الانقيادِ ، ولمْ تصادفْ مجمَعَ مناظرةٍ ومجادلةٍ انكشفَتْ إلا عن زيادةِ إصرارٍ وعنادٍ ، ولا تظنَّنَّ أنَّ هٰذا الذي ذكرناهُ غضٌّ مِن منصبِ العقلِ وبرهانِهِ ، ولٰكن نورُ العقلِ كرامةٌ لا يخصُّ اللهُ بها إلا الآحادَ من أوليائِهِ .

وضع الشيء في محله

والغالبُ على الخلْقِ القصورُ والجهلُ ، فهم لقصورِهِمْ لا يدركونَ براهينَ العقلِ ، كما لا تدركُ نورَ الشمسِ أبصارُ الخفافيشِ [١] ، فهٰؤلاءِ تضرُّ بهم العلومُ كما تضرُّ رياحُ الوَرْدِ بالجُعَلِ [٢] ، وفي مثلِ هٰذا قالَ الشافعيُّ رضيَ اللهُ عنه وأرضاهُ : [من الطويل]

وَمَـنْ مَنَـحَ الْجُهَّالَ عِلْمـاً أَضاعَهُ ... وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمْ [٣]

الفرقةُ الثالثةُ :

طائفة مؤمنة نزلت بساحتها الشُّبهُ والشكوك

طائفةٌ اعتقدوا الحقَّ تقليداً وسماعاً ، ولٰكنْ خُصُّوا في الفطرةِ

---

(١) مثل دائر عند المصنف ، وأصله قول ابن الرومي :

عابوا قريضي وما عابوا بمعرفة ... ولن ترى الشمس أبصار الخفافيش

(٢) عجز بيت للمتنبي وصدره : (بذي الغباوة من إنشادها ضرر) . انظر « ديوانه » (٤٠/٣) ، وهو مثال فاشٍ في كتب المصنف ، والجُعَل : دويبة كالخنفساء تتبع البراز والغائط وتتخذ منه دحروجة تفرح بها .

(٣) رواه البيهقي ضمن أبيات تدندن حول هٰذا المعنىٰ ، مطلعها :

أأنثـرُ دُرّاً بيـن سـارحة النَّعـمْ ... أأنظـمُ منثـوراً لراعيـة الغنـمْ

« مناقب الشافعي » (٧٢/٢) .

بذكاءٍ وفطنةٍ ، فتنبَّهوا مِنْ أنفسِهِمْ لإشكالاتٍ شكَّكَتْهُمْ في عقائدِهِمْ ، وزلزلَتْ عليهم طُمأنينَتَهُمْ ، أو قرعَ سمعَهُمْ شبهةٌ مِنَ الشُّبهِ ، وجالَتْ في صدورِهِمْ .

التدرج في العلاج

فهٰؤلاء يجبُ التلطُّفُ بهم في معالجتِهِمْ ؛ بإعادةِ طمأنينَتِهِمْ ، وإماطةِ شُكُوكِهِمْ بما أمكنَ من الكلامِ المقنعِ المقبولِ عندهم ، ولو بمجرَّدِ استبعادٍ وتقبيحٍ ، أو تلاوةِ آيةٍ ، أو روايةِ حديثٍ ، أو نقلِ كلامٍ من شخصٍ مشهورٍ عندَهُمْ بالفضْلِ .

فإذا زالَ شكُّهُ بذٰلك القدْرِ . . فلا ينبغي أنْ يشافَهَ بالأدلَّةِ المحرَّرةِ علىٰ مراسمِ الجدالِ ؛ فإن ذٰلك ربما يفتحُ عليه أبواباً أُخَرَ من الإشكالاتِ ، فإنْ كانَ ذكيّاً فطناً لمْ يقنعْهُ إلا كلامٌ يصيرُ علىٰ محكِّ التحقيقِ . . فعندَ ذٰلك يجوزُ أنْ يُشافَهَ بالدليلِ الحقيقيِّ (١) ، وذٰلك علىٰ حسَبِ الحاجةِ ، وفي موضعِ الإشكالِ على الخصوصِ .

الفرقةُ الرابعةُ :

طائفة ضالة غير مكابرة يؤنس منها الميل إلى الحق

طائفةٌ مِنْ أهلِ الضلالِ يُتفرَّسُ فيهم مخايلُ الذكاءِ والفطنةِ ، ويُتوقعُ منهم قبولُ الحقِّ بما اعتراهُمْ في عقائدِهِمْ من الريبةِ (٢) ،

---

(١) في مقابلة الدليل الإقناعي الذي ابتدأنا به ، ولا يخفى اشتمال كلام الربِّ جلَّ وعز على الأدلة البرهانية والإقناعية .

(٢) إذْ قد تنبَّهوا بما وُهبوا من زيادة العقل إلىٰ فساد المعتقد الذي هم عليه ، وما سوى الحقّ باطلٌ ، وهٰذا الباطل في نظر الشرع علىٰ دَرَجٍ كثيرة ، شاملٌ للابتداع والكفر والغلو في الزندقة والإلحاد .

أو بما يليّنُ قلوبَهُمْ لقبولِ التشكيكِ بالجِبلَّةِ والفطرةِ .

التعصب داءٌ وبيء وسبيل شيطاني

فهٰؤلاءِ يجبُ التلطُّفُ بهم في استمالتِهِمْ إلى الحقِّ ، وإرشادِهِمْ إلى الاعتقادِ الصحيحِ لا في معرضِ المحاجَّةِ والتعصُّبِ ؛ فإنَّ ذٰلك يزيدُ في دواعي الضلالِ ، ويهيجُ بواعثَ التمادي والإصرارِ ، وأكثرُ الجهالاتِ إنما رسخَتْ في قلوبِ العوامِّ بتعصُّبِ جماعةٍ من جهَّالِ أهلِ الحقِّ أظهروا الحقَّ في معرضِ التحدِّي والإدلاءِ ، ونظروا إلىٰ ضعفاءِ الخصومِ بعينِ التحقيرِ والإزراءِ ؛ فثارَتْ مِنْ بواطنِهِمْ دواعي المعاندةِ والمخالفةِ ، ورسخَتْ في نفوسِهِمُ الاعتقاداتُ الباطلةُ ، وعسُرَ على العلماءِ المتلطِّفينَ محوُها مع ظهورِ فسادِها ، حتى انتهى التعصُّبُ بطائفةٍ إلىٰ أنِ اعتقدوا أنَّ الحروفَ التي نطقوا بها في الحالِ بعد السكوتِ عنها طولَ العُمُرِ قديمةٌ ![1] .

التلطفُ والرحمة خيرُ السُّبُل

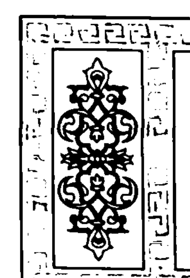
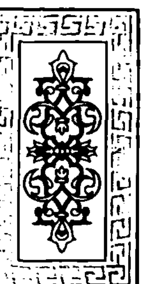
ولولا استيلاءُ الشيطانِ بواسطةِ العنادِ والتعصُّبِ للأهواءِ . . لما وُجِدَ مثلُ هٰذا الاعتقادِ مستقراً في قلبِ مجنونٍ فضلاً عن قلبِ عاقلٍ ، فالمجادلةُ والمعاندةُ داءٌ محضٌ لا دواءَ له ؛ فليحترزِ المتديِّنُ منه جهدَهُ ، وليتركِ الحقدَ والضغينةَ ، ولينظرْ إلىٰ كافَّةِ خلْقِ اللهِ بعينِ الرحمةِ ، وليستعنْ بالرفْقِ واللطفِ في إرشادِ مَنْ ضلَّ مِنْ هٰذه الأمَّةِ ، وليتحفَّظْ مِنَ النَّكدِ الذي يحرِّكُ مِنَ

(١) وهم الحشوية المنتمون إلى الظاهر ؛ حيث اعتقدوا بقدم الحرف والصوت والرسم واللون في كلام الله تعالىٰ ، وكما قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالىٰ : (ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة العقول في حكمهم بانقلاب الحادث قديماً) . « الإرشاد » (ص ١٢٩) .

الضـالِّ داعيةَ الضلالـةِ ، وليتحققْ أنَّ مهيِّجَ داعيـةِ الإصرارِ بالعنادِ والتعصُّـبِ معيـنٌ على الإصـرارِ على البدعـةِ ، ومطالَـبٌ بعُهـدةِ إعانتِهِ في القيامةِ (١) .

* * *

(١) وسبب المطالبة بهـٰذه العُهدة إعراضُهُ عن خطاب الحقِّ تعالىٰ : ﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ ، قال العلامة أبو السعود في تفسيره « إرشاد العقل السليم » (٥/١٥١) : (أي : ناظر معانديهم بالطريقة التي هي أحسن طرق المناظرة والمجادلة ؛ من الرفق واللين ، واختيار الوجه الأيسر ، واستعمال المقدمات المشهورة ؛ تسكيناً لشغبهم ، وإطفاءً للهبهم ، كما فعله الخليل عليه السلام) .

التّمهيد الثّالث
في بيان أنّ الاشتغال بهٰذا العلم من فروض الكفايات

اعلمْ : أنَّ التبحُّرَ في هٰذا العلمِ والاشتغالَ بمجامعِهِ ليسَ مِنْ فروضِ الأعيانِ ، بل هو مِنْ فروضِ الكفاياتِ .

فأمَّا أنَّه ليسَ مِنْ فروضِ الأعيانِ . . فقد اتضحَ لك برهانُهُ في التمهيدِ الثاني(١) ؛ إذْ تبيَّنَ أنَّه ليسَ يجبُ علىٰ كافَّةِ الخلْقِ إلا التصديقُ الجازمُ(٢) ، وتطهيرُ القلبِ عن الريبِ والشكِّ في الإيمانِ ، وإنَّما تصيرُ إزالةُ الشكِّ فرضَ عينٍ في حقِّ مَنِ اعتراهُ الشكُّ .

تحريجة : فلِمَ هو من فروض الكفايات ؟

فإنْ قلتَ : فلِمَ صارَ مِنْ فروضِ الكفاياتِ ، وقد ذكرْتَ أنَّ أكثرَ الفِرَقِ يضرُّهُمْ ذٰلك ولا ينفعُهُمْ ؟

تثوير البدع والشكوك محتمل في كل زمان

فاعلمْ : أنَّه قدْ سبقَ أنَّ إزالةَ الشكوكِ في أصولِ العقائدِ واجبةٌ ، واعتوارُ الشكِّ غيرُ مستحيلٍ وإنْ كانَ لا يقعُ إلا في الأقلِّ ، ثم الدعوةُ إلى الحقِّ بالبرهانِ لمَنْ هو مصرٌّ على الباطلِ ، ومحتمِلٌ بذكائِهِ لفهْمِ البراهينِ . . مهمٌّ في الدينِ ، ثم لا يبعدُ أنْ يثورَ مبتدعٌ ويتصدَّىٰ لإغواءِ أهلِ الحقِّ بإفاضةِ الشُّبهةِ فيهم ، فلا

(١) انظر (ص ١٠٦) .

(٢) سواء حصل هٰذا التصديق ببرهان أو بتقليد ، بل قد يكون التقليد فرضاً عينياً على المكلَّف ؛ كالكافر الذي بذل وسعه في طلب الحق فلم يجده إن سُلِّم بوقوع هٰذه الصورة .

بـدَّ ممَّنْ يقاومُ شبهتَهُ بالكشـفِ ، ويعارضُ إغـواءَهُ بالتقبيحِ ، ولا يمكنُ ذٰلك إلا بالعلمِ ، ولا تنفكُّ البلادُ عن أمثالِ هـٰذه الوقائعِ ، **فوجبَ أنْ يكونَ في كلِّ قطْرٍ من الأقطارِ وصُقْعٍ من الأصقاعِ قائمٌ بالحـقِّ** ، مشـتغلٌ بهـٰذا العلمِ ، يقـاومُ دعاةَ المبتدعةِ ، ويسـتميلُ المائليـنَ عـن الحـقِّ ، ويصفِّـي قلـوبَ أهـلِ السنَّةِ عـن عوارضِ الشـبهةِ ، فلو خلا عنه القطْرُ . . حَرِجَ به أهلُ القطْرِ كافَّةً ؛ كما لو خلا عن الطبيبِ والفقيهِ .

الاشتغالُ بالفقه في بلد خـلا عن فقيهٍ ومتكلـم أولـىٰ ؛ لعموم الحاجة إليه

نعم ، مَنْ أَنِسَ مِنْ نفسِهِ تعلُّمَ الفقهِ أو الكلامِ ، وشَغَرَ الصُّقْعُ عن القائمِ بهما[١] ، ولمْ يتسعْ زمانُهُ للجمعِ بينَهُما ، واستفتَىٰ في تعيينِ ما يشتغلُ به منهما . . **أوجبنا عليه الاشتغالَ بالفقهِ ؛ فإن الحاجةَ إليه أعمُّ** ، والوقائعَ فيه أكثرُ ، فلا يستغني أحدٌ في ليلِهِ ونهارِهِ عن الاستعانةِ بالفقهِ ، واعتوارُ الشكوكِ المُحْوِجةِ إلىٰ علمِ الكلامِ نادرٌ بالإضافةِ إليه ، كما أنه لو خلا البلدُ عن الطبيبِ والفقيهِ . . كانَ الاشتغالُ بالفقهِ أهمَّ ؛ لأنَّه يشتركُ في الحاجةِ إليه الجماهيرُ والدهماءُ[٢] ، وأما الطبُّ . . فلا يحتاجُ إليه الأصحَّاءُ ، والمرضىٰ أقلُّ عدداً بالإضافةِ إليهم ، ثم المريضُ لا يستغني عن الفقهِ كما لا يستغني عن الطبِّ ، وحاجتُهُ إلى الطبِّ لحياتِهِ الفانيةِ ، وإلى الفقهِ لحياتِهِ الباقيةِ ، وشتانَ ما بين الحياتينِ .

لفتة : في تقديم حفـظ الدين علىٰ حفـظ النفـس كما هو مقرَّرٌ في الكليات الخمس

فإذا نسبتَ ثمرةَ الطبِّ إلىٰ ثمرةِ الفقهِ . . علمتَ أنَّ ما بينَ

---

(١) شَغَر : خلا ، كما جاء في (ب) .

(٢) الدهماء : السواد الأعظم من الناس ؛ أي : العامة .

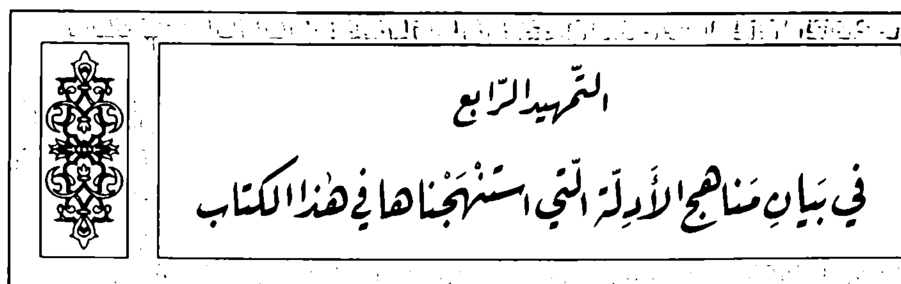
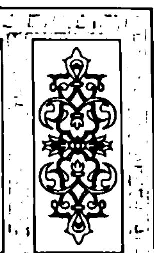
الأصل هو الاعتقاد السليم ، وليس علم الكلام

المَثْمرينِ ما بينَ الثمرتينِ ، ويدلُّكَ علىٰ أن الفقهَ أهمُّ العلومِ اشتغالُ الصحابةِ بالبحثِ عنه في مشاوراتِهِمْ ومفاوضاتِهِمْ ، **ولا يغرنَّكَ ما يهوِّلُ به مَنْ يعظِّمُ صناعةَ الكلامِ مِنْ أنَّه الأصلُ ، والفقهُ فرعٌ له** ؛ فإنَّها كلمةُ حقٍّ ، ولٰكنَّها غيرُ نافعةٍ في هٰذا المقامِ ؛ فإنَّ الأصلَ هو الاعتقادُ الصحيحُ والتصديقُ الجزْمُ[1] ، وذٰلك حاصلٌ بالتقليدِ ، والحاجةُ إلى البرهانِ ودقائقِ الجدلِ نادرةٌ ، والطبيبُ أيضاً قد يلبِّسُ فيقولُ : وجودُكَ ووجودُ بدنِكَ موقوفٌ علىٰ صناعتي ، وحياتُكَ منوطةٌ بي ، فالحياةُ والصحَّةُ أولاً ، ثم الاشتغالُ بالدِّينِ !

ولٰكن لا يخفىٰ ما تحت هٰذا الكلامِ مِنَ التمويهِ ، وقد نبهْنا عليه .

❋ ❋ ❋

(١) التصديق الجزْم ـ كذا بالمصدر في جميع النسخ ـ : القاطع بلا منازع .

التمهيد الرابع
في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتاب

سبب الاقتصار على ثلاثة مناهج فقط

اعلمْ : أنَّ مناهجَ الأدلَّةِ متشعِّبةٌ ، وقد أوردنا بعضَها في كتاب « محكُّ النظرِ » ، وأشبعنا القولَ فيها في كتابِ « معيارُ العلمِ » ، ولكنَّا في هٰذا الكتابِ نحترزُ عن الطرقِ المنغلقةِ والمسالكِ الغامضةِ ؛ قصداً للإيضاحِ ، وميلاً إلى الإيجازِ ، واجتناباً للتطويلِ .

ونقتصرُ علىٰ ثلاثةِ مناهجَ :

المنهجُ الأوَّلُ :

تعريف وتمثيل السبر والتقسيم (القياس الشرطي المنفصل)

السَّبْرُ والتقسيمُ [1] : وهو أن نحصرَ الأمرَ في قسمينِ ، ثم نبطلَ أحدَهُما ، فنعلمَ منه ثبوتَ الثاني ؛ كقولِنا : العالمُ : إمَّا حادثٌ ، وإمَّا قديمٌ ، ومحالٌ أنْ يكونَ قديماً ؛ فلزمَ منه أنْ يكونَ حادثاً لا محالةَ ، وهٰذا اللازمُ هو مطلوبُنا ، وهو علمٌ مقصودٌ استفدناهُ من علمينِ آخرينِ .

أحدُهُما : قولُنا : العالمُ : إمَّا قديمٌ ، وإمَّا حادثٌ ؛ فإنَّ الحكمَ بهٰذا الانحصارِ علمٌ .

---

(١) ويسميه المنطقيون بالقياس الشرطي المنفصل ، ويسميه الإمام الغزالي بالتعاند . انظر « محك النظر » (ص ٥٢) ، « المستصفىٰ » (١٣٠/١) ، وقد يذكر السبر في المسالك الضعيفة في الاستدلال عند المتكلمين ، وإنما يكون كذٰلك إذا كانت القسمة غير منحصرة .

والثاني : قولُنا : ومحالٌ أنْ يكونَ قديماً ؛ فإنَّ هٰذا علمٌ آخرُ .

والثالثُ : هو اللازمُ منهما ، وهو المطلوبُ : أنه حادثٌ .

شرط إنتاج العلم الثالث

وكلُّ علمٍ مطلوبٍ : فلا يمكنُ أنْ يُستفادَ إلا مِنْ علمينِ هما أصلانِ ، ولا كلُّ أصلينِ[1] ؛ بلْ إذا وقعَ بينَهُما ازدواجٌ علىٰ وجهٍ مخصوصٍ وشرطٍ مخصوصٍ ، فإذا وقعَ الازدواجُ علىٰ شرطِهِ . . أفادَ علماً ثالثاً ، وهو المطلوبُ ، وهٰذا الثالث قد نسمِّيهِ دعوىٰ إذا كانَ لنا خصمٌ ، ونسمِّيهِ مطلوباً إذا لمْ يكن لنا خصمٌ ؛ لأنه مطلبُ الناظرِ ، ونسمِّيهِ فائدةً وفرعاً بالإضافةِ إلى الأصلينِ ؛ فإنه مستفادٌ منهما ، ومهما أقرَّ الخصمُ بالأصلينِ . . يلزمُهُ ـ لا محالةَ ـ الإقرارُ بالفرعِ المستفادِ منهما ، وهو صحَّةُ الدعوىٰ .

أسماء العلم الناتج من الأصلين

المنهجُ الثاني :

القياس الاقتراني (الحكم بالكلي على الجزئي)

أن نرتِّبَ أصلينِ علىٰ وجهٍ آخرَ : مثلَ قولِنا : كلُّ ما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ ، وهو أصلٌ ، والعالمُ لا يخلو عن الحوادثِ ، وهو أصلٌ آخرُ ؛ فيلزمُ منه صحَّةُ دعوانا وهو أنَّ العالمَ حادثٌ ، وهو المطلوبُ .

إلزامُ الخصم بالنتيجة حتم

فتأمَّلْ : هل يُتصوَّرُ أنْ يقرَّ الخصمُ بالأصلينِ ثمَّ يمكنُهُ إنكارُ صحَّةِ الدعوىٰ ؟ فتعلمُ قطعاً أنَّ ذٰلك محالٌ .

---

(١) أي : لا يحصل العلم الثالث ـ المسمىٰ بالدعوىٰ أو المطلوب أو الفائدة والفرع ـ إلا من أصلين بينهما ارتباط ؛ كالحد الوسط بين المقدمتين ، لا مجرد أصلين أيّاً كانا ، فتحصَّلَ للوصول لهٰذا الثالث وجودُ أمرين : وجود الأصلين ، ووجود ارتباط بينهما .

المنهجُ الثالثُ :

أَلَّا نتعرَّضَ لثبوتِ دعوانا ، بل ندَّعي استحالةَ دعوى الخصمِ : بأن نبيِّنَ أنَّه مفضٍ إلى المحالِ ، وما يفضي إلى المحالِ فهو محالٌ لا محالةَ .

مثالُهُ : قولُنا : إنْ صحَّ قولُ الخصمِ : إنَّ دوراتِ الفَلَكِ لا نهايةَ لها . . لزمَ منه صحةُ قولِ القائلِ : إنَّ ما لا نهايةَ له قدِ انقضىٰ وفُرِغَ منه ، ومعلومٌ أنَّ هـٰذا اللازمَ محالٌ ؛ فيلزمُ منه ـ لا محالةَ ـ أنَّ المفضي إليه محالٌ ، وهو مذهبُ الخصمِ ، فهـٰهنا أصلانِ :

أحدُهما : قولُنا : إنْ كانَتْ دوراتُ الفلكِ لا نهايةَ لها . . فقد انقضىٰ ما لا نهايةَ له ؛ فإنَّ الحكمَ بلزومِ انقضاءِ ما لا نهايةَ له على القولِ بنفيِ النهايةِ عن دوراتِ الفلكِ . . علمٌ ندَّعيهِ ونحكمُ به ، يُتصوَّرُ فيه مِنَ الخصمِ إقرارٌ وإنكارٌ ؛ بأنْ يقولَ : لا أسلِّمُ أنه يلزمُ ذٰلك .

والثاني : قولُنا : هـٰذا اللازمُ محالٌ ، فإنَّه أيضاً أصلٌ يُتصوَّرُ فيه إنكارٌ ؛ بأنْ يقولَ : سلَّمْتُ الأصلَ الأوَّلَ ، ولـٰكنْ لا أسلِّمُ هـٰذا الثاني وهو استحالةُ انقضاءِ ما لا نهايةَ له .

ولـٰكن لو أقرَّ بالأصلينِ . . كانَ الإقرارُ بالمعلومِ الثالثِ اللازمِ منهما واجباً بالضرورةِ ، وهو الإقرارُ باستحالةِ مذهبِهِ المفضي إلىٰ هـٰذا المحالِ (١) . 9.11.22

(١) بيان المسألة : دعوى الخصم : دورات الفلك غير متناهية .
الأصل الأول : انقضاء ما لا نهاية له بناءً علىٰ هـٰذه الدعوىٰ لزوماً .

فهٰذه ثلاثةُ مناهجَ في الاستدلالِ جليَّةٍ ، لا يُتصوَّرُ إنكارُ حصولِ العلمِ منها ، فالعلمُ الحاصلُ المطلوبُ هو **المدلولُ** ، وازدواجُ الأصلينِ الملزمينِ لهٰذا العلمِ هو **الدليلُ** ، والعلمُ بوجهِ لزومِ هٰذا المطلوبِ مِنِ ازدواجِ الأصلينِ علمٌ بوجهِ **دلالةِ الدليلِ** ، وفكرُكَ الذي هو عبارةٌ عنْ إحضارِكَ الأصلينِ في الذهنِ ، وطلبُكَ التفطُّنَ لوجهِ لزومِ العلمِ الثالثِ مِنَ العلمينِ الأصلَينِ . . هو **النظرُ** .

الدليل والمدلول ووجه الدلالة والنظر

فإذنْ ؛ عليكَ في دَرَكِ العلمِ المطلوبِ وظيفتانِ :

وظيفتا الباحث لتحصيل المدلول

إحداهُما : إحضارُ الأصلينِ في الذهنِ ، وهٰذا يسمَّىٰ **فكراً** .

والأخرىٰ : تشوُّفُكَ إلى التفطُّنِ لوجهِ لزومِ المطلوبِ مِنِ ازدواجِ الأصلينِ ، وهٰذا يسمَّىٰ **طلباً** .

فلذٰلك قالَ مَنْ جرَّدَ التفاتَهُ إلى الوظيفةِ الأولىٰ حيث أرادَ حدَّ النظرِ : إنه الفكرُ ، وقالَ مَنْ جرَّدَ التفاتَهُ إلى الوظيفةِ الثانيةِ في حدِّ النظر : إنَّه طلبُ علمٍ أو غلبةُ ظنٍّ ، وقالَ مَنِ التفتَ إلى الأمرينِ جميعاً : إنه الفكرُ الذي يطلبُ به مَنْ قامَ به علماً أو غلبةَ ظنٍّ .

الاختلافُ في حدِّ (النظر) عرفيٌّ اصطلاحيٌّ

فهٰكذا ينبغي أنْ تفهمَ الدليلَ والمدلولَ ووجهَ الدلالةِ وحقيقةَ

← الأصل الثاني : نفي هٰذا اللازم ، وبيان استحالة انقضاء ما لا نهاية له .
المعلوم الثالث : الإقرار ـ بعد تسليم الخصم بالأصلين معاً ـ باستحالة الدعوىٰ ، وبطلان قوله : إن دورات الفلك غير متناهية ، وإثبات ضدها بأنها متناهية ، وهو المطلوب .
ثم لا يقال : القولُ بالإلزامات مسلكٌ ضعيف عند المتكلمين ؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب ؛ لأن اللازم هنا بيِّنٌ يكاد يكون ضرورياً ، ثم لا يخفىٰ أن هٰذا المنهج ـ وهو الإلزام باستحالة دعوى الخصم ـ هو نوع قياس أيضاً .

النظرِ ، ودعْ عنك ما سُوِّدَتْ به أوراقٌ كثيرةٌ من تطويلاتٍ وترديدِ عباراتٍ ، لا تشفي غليلَ طالبٍ ، ولا تسكنُ نَهْمةَ متعطِّشٍ ، ولنْ يعرفَ قدْرَ هٰذه الكلماتِ الوجيزةِ إلا مَنِ انصرفَ خائباً عن مقصدِهِ بعدَ مطالعةِ تصانيفَ كثيرةٍ .

علامةٌ علىٰ فهم المراد من النظر وتأكيدُ بيانه

فإن راجعْتَ الآنَ في طلبِ الصحيحِ ممَّا قيلَ في حدِّ النظرِ . . دلَّ ذٰلك علىٰ أنَّكَ لمْ تحظَ مِنْ هٰذا الكلامِ بطائلٍ ، ولمْ ترجعْ منه إلىٰ حاصلٍ ؛ فإنَّك إذا عرفْتَ أنه ليسَ هٰهنا إلا علومٌ ثلاثةٌ : علمانِ هما أصلانِ يرتَّبانِ ترتيباً مخصوصاً ، وعلمٌ ثالثٌ يلزمُ منهما ، وليسَ عليك فيهما إلا وظيفتانِ :

إحداهُما : إحضارُ العِلْمَينِ في ذهنِكَ .

والثانيةُ : التفطُّنُ لوجْهِ لزومِ العلمِ الثالثِ منهما .

والخيرةُ بعد ذٰلك إليكَ في إطلاقِ لفظِ النظرِ في أنْ تعبِّرَ به : عن الفكر الذي هو إحضارُ العلمينِ في ذهنِكَ ، أو عن التشوُّفِ الذي هو طلبُ التفطُّنِ لوجهِ لزومِ العلمِ الثالثِ ، أو عن الأمرينِ جميعاً ؛ فإن العباراتِ مباحةٌ ، والاصطلاحاتِ لا مُشاحَّةَ فيها .

تحريجة : مرادي معرفة الاصطلاح ؛ فما النظر ؟

فإنْ قلتَ : فغرضي أنْ أعرفَ اصطلاحاتِ المتكلِّمينَ ؛ فإنَّهم عبَّروا بالنظرِ عمَّاذا ؟

فاعلمْ : أنَّك إذا سمعتَ واحداً يحدُّ النظرَ بالفكرِ ، وآخرَ بالطلبِ ، وآخرَ بالفكرِ الذي يُطلبُ به . . لمْ تستربْ [1] في اختلافِ

(١) في (ج) : (وآخر بالفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن . . لم يسترب) .

اصطلاحاتِهِـمْ علىٰ ثلاثـةِ أوجهٍ ، والعجبُ ممَّـنْ لا يتفطَّنُ لهٰذا ، ويفرضُ الكلامَ في حدِّ النظرِ مسألةً خلافيَّةً ، ويستدلُّ لصحَّةِ واحدٍ مِنَ الحدودِ ! وليسَ يدري أنَّ حظَّ المعنى المعقولَ مِنْ هٰذه الأمورِ لا خـلافَ فيـه ، وأنَّ الاصطـلاحَ لا معنـىٰ للخلافِ فيـه ، وإذا أنت أنعمْـتَ النظرَ واهتديتَ للسـبيلِ . . **عرفْتَ قطعـاً أنَّ أكثرَ الأغاليطِ تنشأُ من ضلالِ مَنْ طلبَ المعانيَ مِنَ الألفاظِ** ، ولقدْ كانَ مِنْ حقِّهِ أنْ يقـرِّرَ المعانـيَ أوّلاً ، ثـم ينظـرَ فـي الألفـاظِ ثانياً ، ويعلـمَ أنَّها اصطلاحـاتٌ لا تتغيَّـرُ بها المعقـولاتُ ، **ولٰكنْ مَنْ حُرِمَ التوفيقَ . . استدبرَ الطريقَ ، وتركَ التحقيقَ .**

في أصول البحث : المعنىٰ مقدم على المبنىٰ

فإنْ قلتَ : إني لا أستريبُ في لزومِ صحَّةِ الدعوىٰ مِنْ هٰذينِ الأصلينِ إذا أقرَّ الخصمُ بهما علىٰ هٰذا الوجهِ ، ولٰكن مِنْ أينَ يجبُ على الخصمِ الإقرارُ بهما ؟ ومِنْ أينَ تُقْتنصُ هٰذه الأصولُ المسلَّمةُ الواجبةُ التسليمِ ؟(١) .

تحريجـة : فمـا وجه إلزام الخصم وسبيل ذٰلك ؟

فاعلمْ : أنَّ لها مدارِكَ شتىٰ ، ولٰكنِ الذي نستعملُهُ في هٰذا الكتابِ نجتهِدُ ألَّا يعدوَ ستةَ مدارِكَ :

المدارك المعتمدة في هٰذا الكتاب

الأوَّلُ :

الحسيَّاتُ : أعني المُدرَكَ بالمشاهدةِ الظاهرةِ أو الباطنةِ(٢) .

---

(١) ليس بالضرورة أن تكون المسلَّمة بديهيةً أو ضرورية ، ولذا سنرىٰ في المدارك التي يذكرها المصنف ما هو بديهيٌّ وما هو مسلَّمٌ .

(٢) أراد الحواس الخمس الظاهرة ، والحواس الخمس الباطنة (الحسُّ المشترك ، والمصوِّرة ، والمتخيِّلة ، والوهمية ، والحافظة) .

مثالُـهُ : أَنَّا إذا قلنا مثلاً : كلُّ حادثٍ فله سـببٌ ، وفي العالمِ حـوادثُ ؛ فلا بدَّ لها مِنْ سـببٍ . . فقولُنا : (في العالمِ حوادثُ) أصلٌ واحدٌ يجبُ على الخصمِ الإقرارُ به ؛ فإنه يُدركُ بالمشـاهدةِ الظاهرةِ حدوثُ أشـخاصِ الحيواناتِ والنباتِ والغيومِ والأمطارِ ، ومِنَ الأعـراضِ الأصواتُ والألـوانُ ، وإنْ تُخيِّلَ أنَّهـا منتقلةٌ . . فالانتقـالُ حادثٌ ، ونحن لـم ندَّعِ إلا حادثاً ما ، ولـمْ نعيِّنْ أن ذٰلك الحـادثَ جوهرٌ أو عرضٌ أو انتقـالٌ أو غيرُهُ ، وكذٰلك يعلمُ بالمشاهدةِ الباطنةِ حدوثُ الآلامِ والأفراحِ والغمومِ في قلبِهِ وبدنِهِ ، فلا يمكنُهُ إنكارُهُ .

الثاني :

العقليُّ المحضُ : فإنَّا إذا قلنا : العالمُ : إمَّا حادثٌ ، وإمَّا قديمٌ ، وليسَ وراءَ القسمينِ قسمٌ ثالثٌ . . وجبَ الاعترافُ به علىٰ كلِّ عاقلٍ .

مثالُهُ : أنَّا نقولُ : كلُّ ما لا يسبقُ الحادثَ فهو حادثٌ ، والعالمُ لا يسبقُ الحادثَ ؛ فهو حادثٌ ، فأحدُ الأصلينِ قولُنا : (إنَّ ما لا يسبقُ الحادثَ فهو حادثٌ) ، ويجبُ على الخصمِ الإقرارُ به ؛ لأنَّ ما لا يسبقُ الحادثَ : إمَّا أنْ يكونَ مع الحادثِ ، أو بعدَهُ ، ولا يمكنُ قسمٌ ثالثٌ ، فإنِ ادعىٰ قسماً ثالثاً . . كانَ منكراً لما هو بديهيٌّ في العقلِ ، وإنْ أنكرَ أنَّ ما هو مع الحادثِ أو بعدَهُ فهو حادثٌ[1] . . فهو أيضاً منكرٌ للبديهةِ .

---

(١) وفي (و) : (فهو ليس بحادث) أي : وإن أنكر ما هو مع الحادث أو بعده فهو ←

الثالثُ :

المتواترُ : مثالُهُ : أنَّا نقولُ : محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ صادقٌ ؛ لأنَّ كلَّ مَنْ جاءَ بالمعجزةِ فهو صادقٌ ، وقد جاءَ هو بالمعجزةِ ؛ فهو إذنْ صادقٌ .

تحريجة : لا أسلِّمُ بأحد الأصلين في مثال التواتر

فإنْ قيلَ : لا أسلِّمُ أنه جاءَ بالمعجزةِ .

فنقــول : قد جاءَ بالقــرآنِ ، والقــرآنُ معجزةٌ ، فــإذنْ قد جاءَ بالمعجزةِ .

فإنْ سلَّمَ أحدَ الأصلينِ ؛ وهو : أن القرآنَ معجزةٌ ، إما بالطوْعِ أو بالدليلِ ، وأرادَ إنكارَ الأصلِ الثاني ؛ وهو : أنه قد جاءَ بالقرآنِ ، وقالَ : لا أُسلِّمُ أنَّ القرآنَ ممَّا جاءَ به محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . . لمْ يمكنْهُ ذٰلك ؛ فإنَّ التواترَ يحصِّلُ العلمَ لنا به كما حصَّلَ لنا العلمَ بوجودِهِ ، وبدعواهُ النبوَّةَ ، وبوجودِ مكَّةَ ، ووجودِ عيسىٰ وموسىٰ ، وسائرِ الأنبياءِ (١) .

وجه الاستدلال بالمتواتر

الرابعُ :

أنْ يكـونَ الأصـلُ مثبَتـاً بقيـاسٍ آخـرَ يستندُ بدرجـةٍ واحدةٍ أو درجاتٍ كثيرةٍ ؛ إما إلى الحسيَّاتِ ، أو العقلياتِ ، أو المتواتراتِ :

← عنده ليس بحادث . . فهو أيضاً منكر للبديهة . وفي (أ ، هـ) : (فهو غير حادث) والمعنىٰ نفسه .

(١) ومسألة التواتر هنا : إضافة معجزة القرآن الكريم إلىٰ شخصه عليه الصلاة والسلام ؛ فهو المخبر عن ربه بهٰذا الكتاب ، وصلنا هٰذا الخبر وهٰذه الإضافة بالتواتر كعلمنا وعلمِ الخصمِ بوجود شخصٍ ادعى النبوة واسمه محمد دون منازع في ذٰلك .

فإنَّ ما هو فرعٌ لأصلينِ يمكنُ أنْ يجعلَ أصلاً في قياسٍ آخرَ .

مثالُهُ : أنَّا بعد أنْ نفرُغَ مِنَ الدليلِ علىٰ حَدَثِ العالمِ . . يمكننا أنْ نجعلَ حدثَ العالَمِ[1] أصلاً في نظمِ قياسٍ ؛ مثلَ أنْ نقولَ : كلُّ حادثٍ فله سببٌ ، والعالَمُ حادثٌ ؛ فإذنْ له سببٌ ، فلا يمكنُهُمْ إنكارُ كونِ العالمِ حادثاً بعد أنْ أثبتناهُ بالدليلِ .

الخامسُ :

السمعيَّاتُ : مثالُهُ : أنَّا ندعي مثلاً أنَّ المعاصيَ بمشيئةِ اللهِ ؛ فنقولُ : كلُّ كائنٍ فهو بمشيئةِ اللهِ ، والمعاصي كائنةٌ ؛ فهي إذنْ بمشيئةِ اللهِ .

فأما قولنا : (هي كائنةٌ) . . فمعلومٌ وجودُها بالحسِّ ، وكونُها معصيةً معلومٌ بالشرعِ .

وأما قولنا : (كلُّ كائنٍ بمشيئةِ اللهِ) فإذا أنكرَ الخصمُ ذٰلك . . منعَهُ الشرعُ ؛ مهما كانَ : مقرّاً بالشرعِ ، أو كان[2] قد أُثْبِتَ عليه بالدليل[3] . . فإنَّا نثبتُ هٰذا الأصلَ بإجماعِ الأمَّةِ علىٰ صدقِ قولِ

---

(١) في (ز) : (حدوث) بدل (حدث) في الموضعين .

(٢) الضمير في (كان) عائد للشرع . كذا في حاشية (و) والتقدير : أو كان الشرع قد أُثبت عليه بدليل التواتر .

(٣) جاء في حاشية (و) عند قوله (بالدليل) : أعني المتواتر ، وهو المدرك الثالث ، وقبل قوله : (فإنَّا) ـ وهو لحاق العبارة ـ حذفٌ ، تقديره : فإن لم نثبته به . . فإنَّا نثبته بدليل السمع ، وهو : « ما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن » ، وبإجماع الأمة علىٰ صدق [القائل] .

القائلِ : « ما شاءَ اللهُ . . كانَ ، وما لمْ يشأْ . . لمْ يكنْ »[١] ، فيكونُ السمعُ مانعاً مِنَ الإنكارِ .

السادسُ :

أنْ يكونَ الأصلُ مأخوذاً مِن معتقدِ الخصمِ ومسلَّماتِهِ : فإنه وإن لمْ يقمْ لنا عليه دليلٌ ، ولمْ يكنْ حسيّاً ، ولا عقليّاً . . انتفعْنا باتخاذِهِ أصلاً في قياسِنا ، وامتنعَ عليه الإنكارُ ؛ لأنَّ الإنكارَ هادمٌ لمذهبِهِ[٢] ، وأمثلةُ هـٰذا ممَّا يكثرُ ؛ فلا حاجةَ إلىٰ تعيينِهِ .

تحريجـة : فهل المـدارك فـي الانتفاع سواء ؟

فإنْ قلتَ : فهل مِنْ فرْقٍ بين هـٰذه المداركِ في الانتفاعِ بها في المقاييسِ النظريَّةِ ؟

فاعلمْ : أنَّها متفاوتةٌ في عمومِ الفائدةِ ؛ فإنَّ المداركَ العقليَّةَ والحسِّيَّةَ عامةٌ مع كافَّةِ الخلْقِ ، إلا مَن لا عقلَ له ، أو لا حسَّ له وكانَ الأصلُ معلوماً بالحسِّ الذي فقدَهُ ؛ كالأصلِ المعلومِ بحاسَّةِ البصرِ إذا استُعملَ مع الأكْمَهِ . . فإنَّه لا ينفعُ ، والأكمهُ إذا كانَ هو الناظرَ . . لمْ يمكنْهُ أنْ يتخذَ ذٰلك أصلاً[٣] ، وكذٰلك المسموعُ في حقِّ الأصمِّ .

فأمَّا المتواترُ . . فإنَّه نافعٌ ، ولـٰكنْ في حقِّ مَنْ تواترَ إليه ، فمَنْ

---

(١) وهو جزء من حديث رواه أبو داوود (٥٠٧٥) ، وليس المراد الحديث فقط ، بل إجماع الأمة علىٰ صدق هـٰذا القول مطلقاً كحقيقة ومسلَّمة شرعية .

(٢) كذا في (د) ، وفي باقي النسخ : (وامتنع عليه الإنكارُ الهادم لمذهبه) ، وهـٰذا المسلك وإن لم يكن برهانياً ، إلا أنه من أجدى الأدلة الإقناعية التي يعسر على الخصم إنكارها .

(٣) في (و) : (لم يمكنه ذٰلك أصلاً) .

وصلَ إلينا في الحالِ مِن مكانٍ بعيدٍ لمْ تبلغْهُ الدعوةُ ، وأردنا أن نبيّنَ له بالتواترِ : أنَّ محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ تحدَّىٰ بالقرآنِ . . لمْ يُقدرْ عليه ما لمْ نمهلْهُ مدَّةً حتىٰ يتواترَ عندَهُ ، وربَّ شيءٍ يتواترُ عندَ قومٍ دونَ قومٍ .

فقولُ أبي حنيفةَ [1] رضيَ اللهُ عنه في مسألةِ قتلِ المسلمِ بالذميِّ متواترٌ عندَ الفقهاءِ مِنْ أصحابِهِ دونَ العوامِّ مِنَ المقلِّدينَ ، وكم مِنْ مذاهبَ له في آحادِ المسائلِ لا تتواترُ عندَ أكثرِ الفقهاءِ .

وأما الأصلُ المستفادُ مِنْ قياسٍ آخرَ . . فلا ينفعُ إلا مع مَنْ قُرِّرَ معه ذٰلك القياسُ .

وأمَّا مسلَّماتُ المذاهبِ . . فلا تنفعُ الناظرَ ، وإنَّما تنفعُ الناظرَ مع مَنْ يعتقدُ ذٰلك المذهبَ .

وأمَّا السمعياتُ . . فلا تنفعُ إلا مع مَنْ ثبتَ السمعُ عندَهُ .

فهٰذه مداركُ علمِ هٰذه الأصولِ المفيدةِ بترتيبِها ونظمِها العلمَ بالأمورِ المجهولةِ المطلوبةِ .

وقد فرغنا من التمهيداتِ ، فلنشتغلْ بالأقطابِ التي هي مقاصدُ الكتابِ .

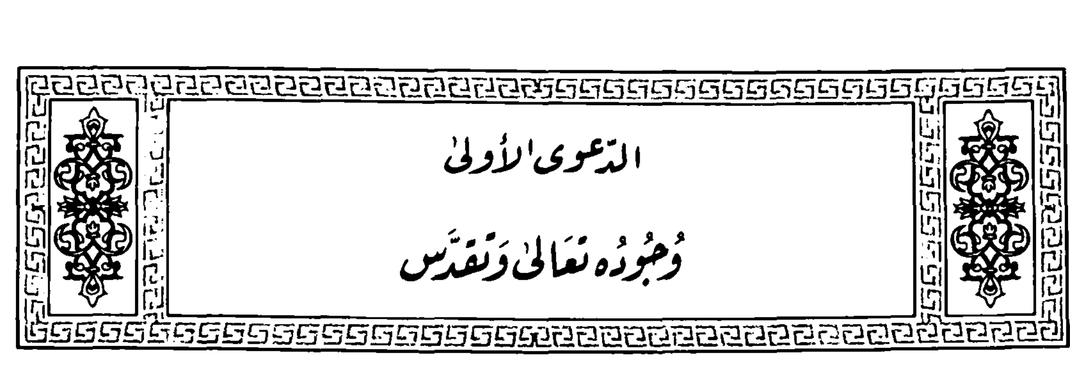
* * *

---

(١) كذا في (و) مصححاً ، ووقع في باقي النسخ : (الشافعي) ، ويستقيم ما في النسخ بتقدير : والحكم فيها عنده : أنَّ المسلم لا يقتل بالذمي ، وبهٰذا مثَّلَ الإمام في « محك النظر » (ص ٦٢) .



القطب الأوّل
النّظر في ذاتِ اللّه عَزّ وجَلّ
وفيه عشر دعاوى



وبرهانُهُ : أنَّا نقولُ : كلُّ حادثٍ فلحدوثِهِ سببٌ ، والعالَمُ حادثٌ ؛ فيلزمُ منه أنَّ له سبباً .

تعريف العالَم

ونعني بالعالَمِ : كلَّ موجودٍ سوى اللهِ تعالىٰ ، ونعني بكلِّ موجودٍ سوى اللهِ تعالى : الأجسامَ كلَّها ، وأعراضَها .

تقسيم الموجودات

وشرحُ ذٰلك كلِّه بالتفصيلِ : أنَّا لا نشكُّ في أصلِ الوجودِ[1] ، ثم نعلمُ أنَّ كلَّ موجودٍ : فإمَّا متحيِّزٌ ، أو غيرُ متحيِّزٍ ، وأنَّ كلَّ متحيِّزٍ : إنْ لمْ يكنْ فيه ائتلافٌ . . فنسمِّيهِ جوهراً فرداً ، وإنِ ائتلفَ إلىٰ غيرِهِ . . سمَّيناهُ جسماً ، وأنَّ غيرَ المتحيزِ : إما أنْ يستدعيَ وجودُهُ جسماً يقومُ به ونسمِّيهِ الأعراضَ ، أو لا يستدعيهِ وهو اللهُ سبحانَهُ وتعالىٰ[2] .

لا التفات لأهل السفسطة

فأمَّا ثبوتُ الأجسامِ وأعراضِها . . فمعلومٌ بالمشاهدةِ ، ولا يُلتفتُ إلىٰ مَنْ ينازعُ في الأعراضِ وإنْ طالَ فيها صياحُهُ[3] ، وأخذَ

---

(١) حتىٰ عدُّوا البحث فيه من جملة توضيح الواضحات ؛ فإدراكُنا لذواتنا هو إدراك مركب جزؤه مفهوم الوجود ، قال الإمام الرازي في « معالم أصول الدين » (ص ١٠٢) : (تصوُّر ماهية الوجود تصوُّر بديهي ؛ لأن ذٰلك التصديق البديهي يتوقف علىٰ ذٰلك التصور ، وما يتوقف عليه البديهي أولىٰ أن يكون بديهياً) .

(٢) وهٰذا التقسيم جرياً علىٰ قول المتقدمينَ النافينَ للجوهر والعرض الروحانيين .

(٣) فيقول بعدم وجودها ، أو بقدمها ، فهٰذا كله من المكابرة والعناد ، وهٰذا القول ◄

يلتمسُ منك دليلاً عليه ؛ فإنَّ شغبَهُ ونزاعَهُ والتماسَهُ وصياحَهُ (١) إنْ لمْ يكنْ موجوداً . . فكيف يُشتغلُ بالجوابِ عنه والإصغاءِ إليه ؟! وإنْ كانَ موجوداً . . فهو ـ لا محالةَ ـ غيرُ جسمِ المنازِعِ ؛ إذْ كانَ جسمُهُ موجوداً مِنْ قبلُ ولمْ يكنِ التنازعُ موجوداً ! (٢) .

فقد عرفتَ أنَّ الجسمَ والعرضَ مُدْرَكانِ بالمشاهدةِ .

الموجودُ يدركُ بالحسِّ أو بالدليل

فأمَّا موجودٌ ليسَ بجسمٍ ولا جوهرٍ متحيِّزٍ ولا عَرَضٍ . . فلا يُدركُ بالحسِّ ، ونحن ندَّعي وجودَهُ ، وندَّعي أنَّ العالمَ موجودٌ بهِ وبقدرتِهِ (٣) ، وهـٰذا يدركُ بالدليلِ لا بالحسِّ ، والدليلُ ما ذكرناهُ (٤) ، فلنرجعْ إلىٰ تحقيقِهِ :

فقدْ جمعنا فيه أصلينِ ، لعلَّ الخصمَ ينكرُهُما ؛ فنقولُ له : في أيِّ الأصلينِ تنازعُ ؟

تحريجة : لا أسلِّمُ بوجوب السبب لكل حادث

فإنْ قالَ : إنما أنازعُ في قولِكَ : (إنَّ كلَّ حادثٍ فله سببٌ) ، فمِنْ أينَ عرفتَ هـٰذا ؟

فنقولُ : إنَّ هـٰذا الأصلَ يجبُ الإقرارُ به ؛ فإنَّه أوَّليٌّ ضروريٌّ في العقلِ ، ومَنْ يتوقَّفْ فيه . . فإنَّما يتوقفُ لأنَّهُ ربما لا ينكشفُ له ما

← لبعض الملاحدة ، والسوفسطائية ، والعِنادية واللاأدرية ، ونسب ابنُ حزم هـٰذا القول لبعض أهل القبلة في « الفصل في الملل » (٤٢/٥) .

(١) وكلُّ ذٰلك من الأعراض .

(٢) فالتنازعُ طارئ عليه ، وهـٰذا دليل العرضية أيضاً .

(٣) في (و) : (ويَقْدِرُ بِهِ) كذا شكلت ، والمعنىٰ : يجري فيه قَدَرُه ، قال تعالىٰ : ﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴾ ، فالباء في (به) بمعنىٰ (في) .

(٤) في مطلع الدعوىٰ ، وهو قياس اقتراني من الشكل الأول .

نريدُهُ بلفظِ (الحادثِ) ولفظِ (السببِ) ، وإذا فهمَهُما . . صدَّقَ عقلُهُ بالضرورةِ بأنَّ لكلِّ حادثٍ سبباً ؛ فإنَّا نعني بالحادثِ : ما كانَ معدوماً ثمَّ صارَ موجوداً ، فنقولُ :

وجودُهُ قبلَ أنْ وُجِدَ كانَ محالاً أو ممكناً ؟ وباطلٌ أنْ يكونَ محالاً ؛ لأنَّ المحالَ لا يوجدُ قطُّ ، وإنْ كانَ ممكناً . . فلسنا نعني بالممكنِ إلا : ما يجوزُ أنْ يوجدَ ، ويجوزُ ألَّا يوجدَ ، ولـٰكن لمْ يكنْ موجوداً واجباً ؛ لأنَّه ليسَ يجبُ وجودُهُ لذاتِهِ ؛ إذْ لوْ وجبَ وجودُهُ لذاتِهِ . . لكانَ واجباً لا ممكناً ، بلْ قدِ افتقرَ وجودُهُ إلىٰ مرجِّحٍ لوجودِهِ على العدمِ ؛ حتىٰ يتبدَّلَ العدمُ بالوجودِ ، فإذا كانَ استمرارُ عدمِهِ مِنْ حيثُ إنَّه لا مرجِّحَ للوجودِ على العدمِ[1] ، فما لمْ يوجدِ المرجِّحُ . . لا يوجدُ ، ونحن لا نريدُ بالسببِ إلا المرجِّحَ .

والحاصلُ : أنَّ المعدومَ المستمرَّ العدمِ لا يتبدَّلُ عدمُهُ بالوجودِ ما لمْ يتحقَّقْ أمرٌ مِنَ الأمورِ يرجِّحُ جانبَ الوجودِ على استمرارِ العدمِ ، وهـٰذا إذا حصلَ في الذهنِ معنىٰ لفظِهِ . . كانَ العقلُ مضطراً إلى التصديقِ به .

فهـٰذا بيانُ هـٰذا الأصلِ ، وهو على التحقيقِ شرحٌ للفظِ (الحادثِ) و(السببِ) ، لا إقامةُ دليلٍ عليه .

تحريجة : فإنْ نوزعتم في كون العالم حادثاً ؟

فإنْ قيلَ : بِمَ تنكرونَ علىٰ مَنْ ينازعُ في الأصلِ الثاني وهو قولُكُمْ : (إنَّ العالَمَ حادثٌ) ؟

---

(١) و(كان) في الجملة تامَّةٌ ، والمعنىٰ : فإذا ثبت استمرارُ عدمه . . فلعدم وجود المرجح .

فنقولُ : هٰذا الأصلُ ليسَ بأوَّليٍّ ، بلْ نثبتُهُ ببرهانٍ منظومٍ مِنْ أصلينِ آخرينِ ؛ وهو أنَّا نقولُ : إذا قلنا : إنَّ العالَمَ حادثٌ . . أردنا بالعالمِ الآنَ الأجسامَ والجواهرَ فقط ، فنقولُ : كلُّ جسمٍ فلا يخلو عن الحوادثِ ، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ ؛ فيلزمُ منه : أن كلَّ جسمٍ فهو حادثٌ ، ففي أيِّ الأصلينِ النزاعُ ؟

تحريجة : ولم يلازم المدركُ بالحسّ الحدوثَ ؟

فإنْ قيلَ : لِمَ قلتُمْ : إنَّ كلَّ جسمٍ أو متحيِّزٍ فلا يخلو عنِ الحوادثِ ؟

قلنا : لأنَّها لا تخلو عن الحركةِ أو السكونِ ، وهما حادثانِ (١) .

تحريجة : لا نسلم بوجود وحدوث الحركة والسكون

فإنْ قيلَ : ادعيتُم وجودَهما ثم حدوثَهما ، فلا نسلِّمُ لا الوجودَ ولا الحدوثَ ؟

قلنا : هٰذا سؤالٌ قدْ طُوِّلَ الجوابُ عنه في تصانيفِ الكلامِ ، وليسَ يستحقُّ هٰذا التطويلَ ؛ فإنَّه قطُّ لا يصدرُ عن مسترشدٍ ؛ إذْ لا يستريبُ عاقلٌ قطُّ في ثبوتِ الأعراضِ في ذاتِهِ ؛ مِنَ الآلامِ والأسقامِ ، والجوعِ والعطشِ ، وسائرِ الأحوالِ (٢) ، ولا في حدوثِها ، وكذٰلك إذا نظرَ إلىٰ أجسامِ العالمِ . . لمْ يسترِبْ في تبدُّلِ الأحوالِ عليها ، وأنَّ تلك التبدُّلاتِ حادثةٌ ، وإنْ صدرَ من

---

(١) بمعنىٰ : أنَّا ندرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة حدوث الأعراض ، وندرك حدوث الجواهر بملازمة الأعراض الحادثة لها ، فحكمْنا بحدوث الجوهر مؤسَّسٌ علىٰ حدوث العرض واستحالة انفكاك الجوهر عنه ، وهٰذا يُبحث في علم الكلام بما يسمَّىٰ بالمطالب السبعة .

(٢) لأن مرجعها إلى الحسّ الباطن ، وهو بديهي الإدراك .

خصمٍ معاندٍ . . فلا معنىٰ للاشتغالِ به ، وإن فُرِضَ فيه خصمٌ معتقدٌ لما يقولُهُ . . فهو فرضٌ محالٌ إنْ كانَ الخصمُ عاقلاً .

الفلاسفة هم رأس القائلين بقدم العالم

بلِ الخصمُ في حَدَثِ العالَمِ الفلاسفةُ ، وهم مصرِّحونَ بأنَّ أجسامَ العالمِ تنقسمُ إلى السماواتِ وهي متحرِّكةٌ على الدوامِ ، وآحادُ حركاتِها حادثةٌ ، ولٰكنَّها دائمةٌ متلاحقةٌ على الاتصالِ أزلاً وأبداً ، وإلى العناصرِ الأربعةِ التي يحويها مقعَّرُ فَلَكِ القمرِ ، وهي تشتركُ في مادَّةٍ حاملةٍ لصورِها وأعراضِها ، وتلك المادةُ قديمةٌ [١] ، والصورُ والأعراضُ حادثةٌ ومتعاقبةٌ عليها أزلاً وأبداً ؛ فإنَّ الماءَ ينقلبُ بالحرارةِ هواءً ، والهواءَ يستحيلُ بالحرارةِ ناراً ، وهٰكذا بقيَّةُ العناصرِ ، وأنَّها تمتزجُ امتزاجاتٍ حادثةً فيتكوَّنُ منها المعادنُ والنباتُ والحيوانُ .

لم ينكر الفلاسفة حدوث الصور والأعراض

فلا تنفكُّ العناصرُ عن هٰذه الصورِ الحادثةِ أبداً ، ولا تنفكُّ السماواتُ عن الحركاتِ الحادثةِ أبداً ، وإنما ينازعونَ في قولنا : (إنَّ ما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ) ، فإذنْ لا معنىٰ للإطنابِ في هٰذا الأصلِ ، ولكنَّا لإقامةِ الرسمِ نقولُ :

الجوهرُ بالضرورةِ لا يخلو عن الحركةِ والسكونِ ، وهما حادثانِ ؛ أمَّا الحركةُ . . فحدوثُها محسوسٌ ، وإنْ فُرِضَ جوهرٌ ساكنٌ كالأرضِ . . ففرضُ حركتِهِ ليسَ بمحالٍ ، بلْ نعلمُ جوازَهُ بالضرورةِ [٢] ، وإذا وقعَ ذٰلك الجائزُ . . كانَ حادثاً ، وكان مُعدِماً

---

(١) وسمَّوها بالهَيُولىٰ .

(٢) يعني : بتصوُّر وتقدير وجود الحركة فيه ، ثم إن الأرض ليست بجزمٍ ساكن ←

للسكونِ ، فيكونُ السكونُ أيضاً قبلَهُ حادثاً ؛ لأنَّ القديمَ لا يُعدمُ ، كما سنذكرُهُ في إقامة الدليلِ علىٰ بقاءِ اللهِ تعالىٰ[1] .

الدليل علىٰ أن الحركة (العرض) زائد عن الجسم

وإنْ أردنا سياقَ دليلٍ علىٰ وجودِ الحركةِ زيادةً على الجسمِ . . قلنا : إنَّا إذا قلنا : إنَّ هٰذا الجوهرَ متحرِّكٌ . . أثبتنا شيئاً سوى الجوهرِ ، بدليلِ أنَّا إذا قلنا : هٰذا الجوهرُ ليسَ بمتحرِّكٍ . . صدقَ قولُنا إنْ كانَ الجوهرُ باقياً ساكناً ، فلو كانَ المفهومُ مِنَ الحركةِ عينَ الجوهرِ . . لكانَ نفيُها نفيَ عينِ الجوهرِ ! وهٰكذا يطَّردُ الدليلُ في إثباتِ السكونِ ونفيهِ .

وعلى الجملةِ : فتكلُّفُ الدليلِ على الواضحاتِ يزيدُها غموضاً ، ولا يفيدُها وضوحاً .

تحربجة : فلماذا لا نقول بالكمُون ؟

فإن قيل : فبمَ عرفتم أنَّها حادثةٌ ؟ فلعلَّها كانَتْ كامنةً فظهرَتْ .

قلنا : لو كنَّا نشتغلُ في هٰذا الكتابِ بالفضولِ الخارجِ عن المقصودِ . . لأبطلْنا القولَ بالكمونِ والظهورِ في الأعراضِ رأساً ، ولٰكنْ ما لا يُبطلُ مقصودَنا فلسنا نشتغلُ به ، بل نقول[2] : الجوهرُ

← في الأصل ، بل إن كلَّ موجود مهما صغر حجمه في حركة دائبة لا تفتر إلىٰ أن يأذن الله بسكونها ، ولٰكن الحركة منها ما هو مشاهد بالعين ، ومنها ما غاب عنها ؛ كحركة ذرات أي موجود مدرك بالحسّ ، قال تعالىٰ : ﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ .

(١) انظر (ص ١٤٤) .

(٢) من باب مجاراة الخصم ؛ لتحصيل مقصود الاقتصاد ، وإلا . . فالقول بالكمون والظهور للحركة والسكون مفضٍ لاجتماع النقيضين أو رفعهما ، وكلاهما باطلٌ عقلاً ، ومفضٍ لاجتماع ما لا نهاية له من الأعراض في الجسم الواحد كما سيأتي ، وهٰذا باطل عقلاً أيضاً ، فوجودُ أجسام لا نهاية لها ، أو لا نهاية لعدتها ، أو وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ولعدتها . . محالٌ . انظر « شرح المقدمات الخمس ←

لا يخلو عن كمونِ الحركةِ فيه أو ظهورِها ، وهما حادثانِ . . فقد ثبتَ أنَّه لا يخلو عن الحوادثِ .

تحريجة : فلِمَ لا نقول بتسلسل انتقال الأعراض ؟

فإنْ قيلَ : فلعلَّها انتقلَتْ إليه من موضعٍ آخرَ ، فبِمَ يُعرفُ بطلانُ القولِ بانتقالِ الأعراضِ ؟

قلنا : قد ذُكرَ في إبطالِ ذٰلك أدلةٌ ضعيفةٌ لا نطوّلُ بنقلِها ونقضِها الكتابَ ، لٰكنِ الصحيحُ في الكشفِ عن بطلانِهِ أن نبيّنَ أنَّ تجويزَ ذٰلك لا يتسعُ له عقلٌ ما لمْ يذهلْ عن فهمِ حقيقةِ العرضِ وحقيقةِ الانتقالِ ، ومَنْ فهمَ حقيقةَ العرضِ . . تحقَّقَ استحالةَ الانتقالِ فيه .

وبيانُهُ : أنَّ الانتقالَ عبارةٌ أُخذَتْ مِنِ انتقالِ الجوهرِ من حيّزٍ إلىٰ حيّزٍ ، وذٰلك ثبتَ في العقلِ بأنْ فُهِمَ الجوهرُ ، وفُهِمَ الحيّزُ ، وفُهِمَ أنَّ اختصاصَ الجوهرِ بالحيّزِ زائدٌ علىٰ ذاتِ الجوهرِ ، ثم عُلِمَ أنَّ العرضَ لا بدَّ له مِنْ محلٍّ كما لا بدَّ للجوهرِ مِنْ حيّزٍ . . فتخيَّلَ[(١)] أنَّ إضافةَ العرضِ إلى المحلِّ كإضافةِ الجوهرِ إلى الحيّزِ ؛ فسبقَ منه[(٢)] إلى الوهمِ إمكانُ الانتقالِ فيه[(٣)] كما في الجوهرِ ، ولوْ كانَتْ هٰذه المقايسةُ صحيحةً . . لكانَ اختصاصُ العرضِ بالمحلِّ كوناً[(٤)] زائداً علىٰ ذاتِ العرضِ والمحلِّ ، كما كانَ اختصاصُ

← والعشرين من دلالة الحائرين » (ص ٣٠ ـ ٤٨) .

(١) في هامش (و) : (أعني : القائل بانتقال العرض) .

(٢) يعني : من هٰذا التخيُّل .

(٣) في هامش (و) : (أي : في العرض) .

(٤) في هامش (و) : (واعلم أن الكون عبارة عما في حاسة البصر) .

الجوهرِ بالحيّزِ كوناً زائداً علىٰ ذاتِ الجوهرِ والحيّزِ ، ولصارَ يقومُ بالعرضِ عرضٌ ، ثم يفتقرُ قيامُ العرضِ بالعرضِ إلى اختصاصٍ آخرَ يزيدُ على القائمِ والمَقُومِ به ، وهٰكذا يتسلسلُ ويؤدي إلىٰ ألَّا يوجدَ عرضٌ واحدٌ ما لمْ توجدْ أعراضٌ لا نهايةَ لها !

بطلان مقايسة انتقال العرض بانتقال الجوهر

فلنبحثْ عن السبب الذي لأجله فُرِّقَ بينَ اختصاصِ العرضِ بالمحلِّ ، وبين اختصاصِ الجوهرِ بالحيّزِ في كونِ أحدِ الاختصاصينِ زائداً علىٰ ذاتِ المختصِّ دونَ الآخرِ ؛ فمنه يُتبيَّنُ الغلطُ في توهُّمِ الانتقالِ .

والسرُّ فيه : أنَّ المحلَّ وإنْ كانَ لازماً للعرضِ كما أنَّ الحيّزَ لازمٌ للجوهرِ ، ولٰكنْ بين اللازمينِ فرقٌ ؛ إذْ رُبَّ لازمٍ ذاتيٍّ للشيءِ ، وربَّ لازمٍ ليسَ بذاتيٍّ للشيءِ ، وأعني بالذاتيِّ : ما يجبُ ببطلانِهِ بطلانُ الشيءِ ، فإنْ بطلَ في الوجودِ . . بطلَ وجودُ الشيءِ ، وإن بطلَ في العقلِ . . بطلَ وجودُ العلمِ به في العقلِ .

والحيّزُ ليسَ ذاتياً للجوهرِ ؛ فإنَّا نعلمُ الجسمَ والجوهرَ أولاً ، ثم ننظرُ بعد ذٰلك في الحيّزِ : أهو أمرٌ ثابتٌ ، أمْ هو أمرٌ موهومٌ ؟ ونتوصَّلُ إلىٰ تحقيقِ ذٰلك بدليلٍ ، وندركُ الجسمَ بالحسِّ والمشاهدةِ من غيرِ دليلٍ ؛ فلذٰلك . . لمْ يكنِ الحيّزُ المعيَّنُ مثلاً لجسمِ زيدٍ ذاتياً لزيدٍ ، فلمْ يلزمْ مِنْ فَقْدِ ذٰلك الحيّزِ وتبدُّلِهِ بطلانُ جسمِ زيدٍ .

وليس كذٰلك طولُ زيدٍ مثلاً ؛ فإنه عَرَضٌ في زيدٍ لا نعقلُهُ في نفسِهِ دونَ زيدٍ ؛ بل نعقلُ زيداً الطويلَ ، فطولُ زيدٍ يُعلمُ تابعاً

لوجودِ زيدٍ ، ويلزمُ من تقديرِ عدمِ زيدٍ بطلانُ طولِ زيدٍ ، فليسَ لطولِ زيدٍ قِوامٌ في الوجودِ وفي العقلِ دون زيدٍ ، فاختصاصُهُ بزيدٍ ذاتيٌّ له ؛ أي : هو لذاتِهِ ، لا لمعنىً زائدٍ عليه هو اختصاصٌ ، فإنْ بطلَ ذٰلك الاختصاصُ . . بطلَ ذاتُهُ !

والانتقالُ يُبطِلُ الاختصاصَ [1] ، فيبطلُ ذاتُهُ ؛ إذْ ليسَ اختصاصُه بزيدٍ زائداً علىٰ ذاتِهِ ؛ أعني ذاتَ العرضِ ، بخلافِ اختصاصِ الجوهرِ بالحيِّزِ ؛ فإنَّه زائدٌ عليه ، فليسَ في بطلانِهِ بالانتقالِ ما يبطلُ ذاتَهُ ، ورجعَ الكلامُ إلىٰ أنَّ الانتقالَ يبطلُ الاختصاصَ بالمحلِّ ، فإنْ كانَ الاختصاصُ بالمحلِّ زائداً على الذاتِ [2] . . لمْ يبطلْ به الذاتُ ، وإن لمْ يكنْ معنىً زائداً [3] . . بطلَ ببطلانِهِ الذاتُ .

فقدِ انكشفَ هٰذا ، وآلَ النظرُ إلىٰ أنَّ اختصاصَ العرضِ بمحلِّهِ لمْ يكنْ زائداً علىٰ ذاتِ العرضِ كاختصاصِ الجوهرِ بحيِّزِهِ ، وذٰلك لما ذكرناهُ مِنْ أنَّ الجوهر عُقِلَ وحدَهُ ، وعُقِلَ الحيِّزُ به [4] ، لا أنَّ الجوهرَ عُقِلَ بالحيِّز .

---

(١) فطول زيد مثلاً عَرَضٌ ذاتي لا يتصور إلا في زيد ، وليس معنىً زائداً ، بخلاف تحيُّز زيد ، فهٰذا التحيُّزُ ليس بذاتي كما تبيَّن ؛ وعليه : يُنقض قول القائل بالانتقال للأعراض من حيث إن الانتقالَ مبطل للاختصاص ، فيلزم بطلان الذات ، فلو كان طول زيد منتقلاً أو مكتسباً من آخر . . للزم ثبوت الطول لذاته ، وهو في الحقيقة لا وجود له في ذاته ، بل هو مختصٌّ ذاتاً في زيد مثلاً .
وبهٰذا : تبطل المقايسة التي أجراها الواهم القائل بانتقال الأعراض .

(٢) كالتحيُّز للجسم كما سبق بيانه .

(٣) بل كان ذاتياً ؛ كالطول الذي هو عَرَضٌ للجسم في المثال المفروض .

(٤) في هامش (و) : (قوله : « عقل الحيز به » يعني : بنفسه لا بالجوهر ، بخلاف ←

وأما العرضُ : فإنَّما عُقِلَ بالجوهرِ لا بنفسِهِ ، فذاتُ العرضِ هو كونُهُ للجوهرِ المعيَّنِ ، وليسَ له ذاتٌ سواهُ ، فإذا قُدِّرَ مفارقتُهُ لذٰلك الجوهرِ المعيَّنِ . . فقد قُدِّرَ عدمُ ذاتِهِ ، وإنما فرضنا الكلامَ في الطولِ ليُفْهَمَ المقصودُ ؛ فإنَّهُ وإنْ لمْ يكنْ عرضاً ولٰكنَّهُ عبارةٌ عن كثرةِ الأجسامِ في جهةٍ واحدةٍ[1] . . فهو مقرّبٌ لغرضِنا إلى الفهمِ ، فإذا فُهِمَ . . فلننقلِ البيانَ إلى الأعراضِ .

وهٰذا التدقيقُ والتحقيقُ وإن لمْ يكن لائقاً بهٰذا الإيجازِ ولٰكنِ افتقرَ إليه ؛ لأن ما ذُكِرَ فيه غيرُ مقنعٍ ولا شافٍ ، فقد فرغنا عن إثباتِ أحدِ الأصلينِ ، وهو أنَّ العالمَ لا يخلو عن الحوادثِ ؛ فإنَّه لا يخلو عن الحركةِ والسكونِ ، وهما حادثانِ وليسا بمنتقلينِ ، مع أن هٰذا الإطنابَ ليسَ في مقابلةِ خصمٍ معتقِدٍ ؛ إذْ أجمعَ الفلاسفةُ علىٰ أن أجسامَ العالَمِ لا تخلو عن الحوادثِ ، وهم المنكرونَ لحَدَثِ العالمِ .

تحريجة : فلِمَ لا يكون القديم محلاً للحوادث ؟

فإنْ قيلَ : فقد بقيَ الأصلُ الثاني ، وهو قولكم : (إنَّ ما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ) ، فما الدليلُ عليه ؟

قلنا : لأنَّ العالمَ لو كانَ قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادثِ . .

← العَرَض ؛ فإنه لم يعقل بنفسه بل بالجسم ، فافترقا ، وهٰذا وحدَهُ كافٍ في التفرقة بينهما . انتهىٰ) .

(١) العَرَضُ لا يتركَّب من الجواهر ، ولذا لم يكن الطول والعَرْض عرضين قائمين بالجسم ، فهما من مقولة الكم عند من يفصِّل . انظر « المواقف » للعضد (ص ١٠٥) ، وخلاصة المسألة : أن الانتقال إنما يتصوَّر للمتحيِّز ، وهو الجوهر ، أما العرض . . فليس بمتحيِّز أصلاً حتىٰ يتصوَّر انتقاله .

لثبتَتْ حوادثُ لا أولَ لها[١] ، وللزمَ أنْ تكونَ دوراتُ الفلكِ غيرَ متناهيةِ الأعدادِ ، وذٰلك محالٌ ؛ لأنه يفضي إلى المحالِ ، وما يفضي إلى المحالِ فهو محالٌ ، ونحن نبيّنُ أنَّه يلزمُ عليه ثلاثُ محالاتٍ :

الأوَّلُ : أن ذٰلك لو ثبتَ . . لكانَ قد انقضىٰ ما لا نهايةَ له ووقعَ الفراغُ عنه وانتهىٰ[٢] ، ولا فرقَ بينَ قولِنا : (انقضىٰ) وبين قولِنا : (انتهىٰ) ، ولا بينَ قولِنا : (تناهىٰ) ، فيلزمُ أنْ يُقالَ : قد تناهىٰ ما لا يتناهىٰ ، ومِنَ المحالِ البيّنِ أنْ يتناهىٰ ما لا يتناهىٰ ، وأنْ ينتهيَ وينقضيَ ما لا يتناهىٰ .

الثاني : أنَّ دوراتِ الفَلَكِ إنْ لمْ تكنْ متناهيةً . . فهي : إمَّا شفعٌ ، وإمَّا وترٌ ، وإمَّا لا شفعٌ ولا وترٌ ، وإمَّا شفعٌ ووترٌ معاً ، وهٰذه الأقسامُ الأربعةُ محالٌ ، فالمُفضي إليه محالٌ ؛ إذ يستحيلُ عددٌ لا شفعٌ ولا وترٌ ، أو شفعٌ ووترٌ ؛ فإنَّ الشفعَ : هو الذي ينقسمُ قسمينِ متساويينِ كالعشرةِ مثلاً ، والوترَ : هو الذي لا ينقسمُ قسمينِ متساويينِ كالسبعةِ مثلاً ، وكلُّ عددٍ مركَّبٍ مِنْ آحادٍ : إمَّا أنْ ينقسمَ قسمينِ متساويينِ ، أو لا متساويينِ ، فأمَّا أنْ يتَّصفَ

---

(١) فكيف يتصور العاقل المقرُّ بالحوادث المشاهدة وجودَ حادثٍ حَدَثَ لا أول لحدوثه ؟ فالحدوث مناقض للقدم ، وتعليق الحادث علىٰ حادث مثله مدعاة للتساؤل عن الحادث الأول المجمع علىٰ حدوثه كيف هو حادث قديم معاً ؟ فالقول بعدم الأوليَّة مفضٍ لمحال التسلسل .

(٢) لأن القول بالقدم معناه : عدم افتتاح الوجود ، وعدم الافتتاح دالٌّ على اللانهاية أزلاً ، ووجود الحادث دالٌّ على النهاية ، فلو كان العالم قديماً مع وجود الحادث . . للزم القول بانتهاء اللامتناهي ، وهو محال عقلاً .

بالانقسامِ وعدمِ الانقسامِ ، أو ينفكَّ عنهما جميعاً . . فهو محالٌ .

وباطلٌ أن يكونَ شفعاً ؛ لأنَّ الشفعَ إنما لا يكونُ وتراً لأنه يعوزُهُ واحدٌ ، فإنِ انضافَ إليه واحدٌ . . صارَ وتراً ، فكيفَ أعوزَ الذي لا يتناهىٰ واحدٌ ؟!

ومحالٌ أنْ يكونَ وتراً ؛ لأن الوترَ يصيرُ شفعاً بواحدٍ ، فبقيَ وتراً لأنَّهُ يعوزُهُ ذٰلك الواحدُ ، فكيفَ أعوزَ الذي لا يتناهىٰ واحدٌ ؟![1] .

الثالثُ : أنه يلزمُ عليه أنْ يكونَ عددانِ كلُّ واحدٍ منهما لا يتناهىٰ ، ثمَّ أحدُهُما أقلُّ مِنَ الآخرِ ، ومحالٌ أنْ يكونَ ما لا يتناهىٰ أقلَّ ممَّا لا يتناهىٰ ؛ لأنَّ الأقلَّ هو الذي يعوزُهُ شيءٌ لو أُضيفَ إليه . . لصارَ متساوياً ، وما لا يتناهىٰ كيفَ يعوزُهُ شيءٌ ؟!

وبيانُهُ : أنَّ زُحَلَ عندَهُمْ[2] يدورُ في كلِّ ثلاثينَ سنةً دورةً واحدةً ، والشمسُ تدورُ في كلِّ سنةٍ دورةً واحدةً[3] ، فيكونُ عددُ دوراتِ زحلَ مثلَ ثلثِ عُشْرِ دوراتِ الشمسِ ؛ إذِ الشمسُ تدورُ في ثلاثينَ سنةً ثلاثينَ دورةً ، وزحلُ يدورُ دورةً واحدةً ، والواحدُ مِنَ الثلاثينَ ثلثُ عشرٍ ، ثمَّ دوراتُ زحلَ لا نهايةَ لها[4] ، وهي أقلُّ

---

(١) وبهٰذا التقرير : انتفىٰ أن تكون دورات الفلك لا متناهية ، وأن العالم قديم ، بنفي الأقسام الأربعة التي لا يتصور لها خامس ، وإذا بطل اللازم . . بطل الملزوم قطعاً كما هنا ، ولا عكس .

(٢) أي : عند القائلين بقدم مادة العالم وهم الفلاسفة .

(٣) والمراد : دوران الأرض حول الشمس ، وعليه يحمل ما سيأتي ، أو المقصود الدورة الظاهرية للشمس ؛ أي : المشاهدة ، وهٰذا لا إشكال فيه .

(٤) علىٰ ما يراه القائل بقدم العالم .

مِنْ دوراتِ الشمسِ ؛ إذْ يعلمُ ضرورةً : أن ثلثَ عشرِ الشيءِ أقلُّ من الشيءِ .

والقمرُ يدورُ في السنةِ اثنتي عشرةَ مرةً ، فيكونُ عددُ دوراتِ الشمسِ مثلاً نصفَ سدسِ دوراتِ القمرِ ، وكلٌّ واحدٍ لا نهايةَ له ، وبعضُهُ أقلُّ مِنْ بعضٍ ، وذٰلك من المحالِ البيّنِ .

تحريجة : سلّمنا أنه لا تفاوت بين اللانهايتين فكيف تفاوتت معلومات الله تعالىٰ ومقدوراته وهي لا نهاية لها ؟

فإنْ قيلَ : مقدوراتُ اللهِ تعالىٰ عندَكُمْ لا نهايةَ لها ، وكذا معلوماتُهُ ، والمعلوماتُ أكثرُ من المقدوراتِ ؛ إذْ ذاتُ القديمِ وصفاتُهُ معلومةٌ لهُ ، وكذا الموجودُ المستمرُّ الوجودِ ، وليسَ شيءٌ مِنْ ذٰلك مقدوراً ؟[1] .

قلنا : نحن إذا قلنا : (لا نهايةَ لمقدوراتِهِ) . . لمْ نردْ به ما نريدُ بقولنا : (لا نهايةَ لمعلوماتِهِ) ، بل نريدُ به : أنَّ للهِ تعالىٰ صفةً يعبَّرُ عنها بالقدرةِ ، يتأتَّىٰ بها الإيجادُ[2] ، وهٰذا التأتِّي لا ينعدم قطُّ[3] .

منشأ الغلط لهٰذه التحريجة

وليسَ تحت قولِنا : (هٰذا التأتي لا ينعدمُ) إثباتُ أشياءَ فضلاً عنْ أنْ توصفَ بأنها متناهيةٌ أو غيرُ متناهيةٍ ، وإنما يقعُ هٰذا الغلطُ لمَنْ ينظرُ في المعاني من الألفاظِ فيرىٰ توازنَ لفظِ (المعلوماتِ)

---

(١) فيلزم من ذٰلك تفاوت اللامتناهيين ؟ ويمكن صياغة اعتراضهم : إن علمه متعلق بالواجب والجائز والمستحيل ، بخلاف القدرة المتعلقة بالجائز فقط ، ثم إن كلّاً من المعلومات والمقدورات لا نهاية له عندكم .

(٢) ولم يقل : يتأتىٰ بها الإيجاد والإعدام ؛ للخلاف في تعلق القدرة بإعدام الممكن بعد وجوده .

(٣) فعبَّرنا عن استحالة انعدام هٰذا التأتي باللانهاية للقدرة .

و(المقدوراتِ) مِنْ حيثُ التصريفُ في اللغةِ ، فيظنُّ أنَّ المرادَ بهما واحدٌ ! هيهاتَ ؛ فلا مناسبةَ بينهما ألبتةَ .

ثم تحت قولِنا : (المعلوماتُ لا نهايةَ لها) أيضاً سرٌّ يُخالفُ السابقَ منه إلى الفهمِ ؛ إذِ السابقُ إلى الفهمِ إثباتُ أشياءَ تسمَّىٰ : (معلوماتٍ) لا نهايةَ لها ، وهو محالٌ ، بل الأشياءُ هي الموجوداتُ ، وهي متناهيةٌ ، ولٰكنَّ بيانَ ذٰلك يستدعي تطويلاً (١) .

وقدِ اندفعَ الإشكالُ بالكشفِ عن معنىٰ نفيِ النهايةِ عن المقدوراتِ ، فالنظرُ في الطرفِ الثاني ـ وهو المعلوماتُ ـ مستغنىً عنه في دفعِ الإلزامِ ، فقدْ بانَتْ صحَّةُ هٰذا الأصلِ بالمنهجِ الثالثِ من مناهجِ الأدلَّةِ المذكورة في التمهيدِ الرابعِ من الكتاب (٢) .

وعند هٰذا يُعلمُ وجودُ الصانعِ ؛ إذ بانَ القياسُ الذي ذكرناهُ ؛ وهو قولنا : (**إنَّ العالمَ حادثٌ ، وكلُّ حادثٍ فلَهُ سببٌ ؛ فالعالمُ له سببٌ**) .

فقد ثبتَتْ هٰذه الدعوىٰ بهٰذا المنهجِ ، ولٰكنْ بعدُ لمْ يظهرْ لنا إلا وجودُ السببِ ، فأمَّا كونُهُ قديماً أو حادثاً ، وصفاتُهُ . . فلمْ يظهرْ بعدُ ، فلنشتغلْ به ، واللهُ الموفِّقُ هو الهادي .

* * *

---

(١) واختصاراً يقال : يجب التفريق بين العلم بالمعلومات ، وبين المعلومات من حيث كونها موجودات ، أو التفريق بين متعلقات العلم ـ على القول بتعددها وهو خلاف التحقيق ـ وبين المعلوم .

(٢) من عدم التعرض لثبوت دعوانا ، بل ندعي استحالة دعوى الخصم ، وهٰذا يكفينا مؤنة إثبات دعوانا . انظر (ص ١١٧) .




الدعوى الثانية

صانعُ العالم قديمٌ لا أولَ له

نَدعي : أنَّ السببَ الذي أثبتناهُ لوجودِ العالمِ قديمٌ ؛ فإنه لو كانَ حادثاً . . لافتقرَ إلىٰ سببٍ آخرَ ، وكذا ذٰلك السببُ الآخرُ ، ويتسلسلُ : إمَّا إلىٰ غيرِ نهايةٍ وهو محالٌ ، وإمَّا أنْ ينتهيَ إلىٰ قديمٍ ـ لا محالةَ ـ يقفُ عندَهُ ، وهو الذي نطلبُهُ ، ونسمِّيهِ : صانعَ العالَمِ ، ولا بدَّ مِنَ الاعترافِ به بالضرورةِ .

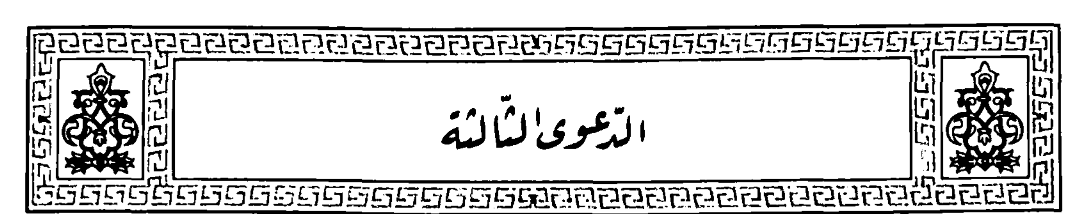
ولا نعني بقولِنا : (قديمٌ) إلا أنَّ وجودَهُ غيرُ مسبوقٍ بعدمٍ ؛ فليسَ تحت لفظِ (القديمِ) إلا إثباتُ موجودٍ ، ونفيُ عدمٍ سابقٍ .

القدم صفة عدمية لا زائدة

فلا تظنَّنَّ أنَّ القدمَ معنىً زائدٌ علىٰ ذاتِ القديم[1] ؛ فيلزمَكَ أنْ تقولَ : ذٰلك المعنىٰ أيضاً قديمٌ بقدمٍ زائدٍ عليه ، ويتسلسلُ إلىٰ غيرِ نهايةٍ .

* * *

(١) بل القدم صفة عدميةٌ لا وجود لها في الخارج ، أو سلبية ترفع ضدَّها كما يعبِّرُ عنها علماء هٰذا الفن ، وهٰذا هو سبب نفي الزيادة ، خلافاً للصفات الثبوتية (المعاني) القائمة بالذات .



الدعوى الثالثة

صانعُ العالم باقٍ لا آخرَ له

ندعي : أنَّ صانعَ العالَمِ مع كونِهِ موجوداً لَمْ يزلْ . . فهو باقٍ لا يزالُ ؛ **لأنَّ ما ثبتَ قِدمُهُ . . استحالَ عدمُهُ** .

وإنَّما قلنا ذٰلك لأنه لو انعدمَ . . لافتقرَ عدمُهُ إلىٰ سببٍ ؛ فإنه طارئٌ بعدَ استمرارِ الوجودِ في القدمِ ، وقد ذكرنا أن كلَّ طارئٍ فلا بدَّ له مِنْ سببٍ مِنْ حيث إنه طارئٌ ، لا مِنْ حيث إنَّهُ موجودٌ[1] .

وكما افتقرَ تبدُّلُ العدمِ بالوجودِ إلىٰ مرجِّحٍ للوجودِ على العدمِ . . فكذٰلك يفتقرُ تبدُّلُ الوجودِ بالعدمِ إلىٰ مرجِّحٍ للعدمِ على الوجودِ[2] .

مرجحات العدم ثلاثة

وذٰلك المرجِّحُ : إما فاعلٌ يعدمُ بالقدرة ، أو ضدٌّ ، أو انقطاعُ شرطٍ مِنْ شرائطِ الوجودِ .

دفع شبهة الإعدام بالقدرة

ومحالٌ أن يُحالَ على القدرةِ[3] ؛ إذ الوجودُ شيءٌ ثابتٌ يجوزُ أن يصدرَ عن القدرةِ ، فيكونُ القادرُ باستعمالِهِ فَعَلَ شيئاً عدمياً ، والعدمُ ليسَ بشيءٍ . . فيستحيلُ أن يكونَ فعلاً واقعاً بأثرِ القدرةِ ،

---

(١) قرَّر هٰذا عند الحديث عن (وكلُّ حادث فلا بدَّ له من محدث) كما تقدم (ص ١١٦) ، أما من حيث اتصافه بالوجود فلا حاجة لتعليله ؛ لتصوُّر وجودٍ قديم لا علة له .

(٢) جرى المصنف في هٰذا المثال علىٰ أن الباء تدخل على الثابت لا على المتروك ، وهو قول عند أهل العربية .

(٣) والمعنىٰ : لا تصح إحالة المرجِّحِ للعدم على القدرة .

فإنا نقولُ : فاعلُ العدمِ هل فعلَ شيئاً ؟ فإن قيلَ : نعم . . كانَ محالاً ؛ لأنَّ النفيَ ليسَ بشيءٍ (١) .

وإنْ قالَ المعتزليُّ : إن المعدومَ شيءٌ وذاتٌ . . فليسَ ذٰلك الذاتُ مِنْ أثرِ القدرةِ (٢) ، فلا يتصوَّرُ أنْ يقولَ : الفعلُ الواقعُ بالقدرةِ فعلُ ذٰلك الذاتِ ؛ فإنها أزليَّةٌ ، وإنَّما فعلُهُ نفيُ وجودِ الذاتِ ، ونفيُ وجودِ الذاتِ ليسَ شيئاً ، فإذنْ ما فعلَ شيئاً .

وإذا صدقَ قولُنا : ما فعلَ شيئاً . . صدقَ قولُنا : إنه لمْ يستعملِ القدرةَ في أمرٍ ألبتةَ ، فبقيَ كما كانَ ، ولم يفعلْ شيئاً (٣) .

دفعُ شبهة الإعدام بالضدِّ

وباطلٌ أن يقالَ : إنَّه يعدمُهُ ضدُّهُ ؛ لأنَّ الضدَّ إن فُرضَ حادثاً . .

---

(١) في هامش (و) : (اعلمْ : أن الوجود إثبات ، والعدم نفي) .

(٢) في هامش (و) : (فليس ذٰلك الشيء العدمي وتلك الذات العدمية من أثر القدرة) ، والمعنى : الفعل بالقدرة يستدعي مقدوراً ، والعدم ليس شيئاً ليكون مقدوراً .

(٣) ليس المراد من هٰذه الإيرادة علىٰ لسان المعتزلي كون المعتزلة يقولون بإعدام الشيء بالقدرة ، بل دفع شبهة ترد علىٰ مذهبهم من أن المعدوم شيء ، والمعتزلة يقولون بأن الأشياء ثابتة بالعدم وليست موجودة بالعدم ؛ لتفريقهم بين ماهية الشيء ووجوده ، فالوجود عارض لها ؛ لذٰلك عقد القاضي عبد الجبار في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٨/٧٤) فصلاً سماه : (فصل في أن إعدام الشيء لا يصح أن يكون بالقادر ولا بالقدرة) ودفع هٰذه الشبهة بكلام طويل حاصله ما لخصه الإمام الغزالي هنا .

وقال القاضي أيضاً : (إن قدرة القادر لا تتعلق بإعدام الشيء ، وإنما تتعلق بإحداثه ، وقد دللنا من قبل علىٰ أن القادر لا يقدر على الشيء إلا علىٰ طريق الحدوث ، وبينا في فصل مفرد ـ وهو المشار إليه ـ أن القدرة علىٰ إعدام الشيء لا تصح) . « المغني » (١١/٤٤٢) .

اندفعَ وجودُهُ بمضادَّةِ القديمِ ، وكانَ ذٰلك أولىٰ مِنْ أنْ ينقطعَ به وجودُ القديمِ [1] .

ومحالٌ أنْ يكونَ له ضدٌّ قديمٌ كانَ موجوداً معه في القدمِ ولمْ يعدمْهُ وقد أعدمَهُ الآنَ [2] .

دفع شبهة الإعدام بانقطاع أحد شرائط الوجود

وباطلٌ أنْ يُقالَ : انعدمَ لانعدامِ شرطِ وجودِهِ ؛ فإن الشرطَ إنْ كانَ حادثاً . . استحالَ أنْ يكونَ وجودُ القديمِ مشروطاً بحادثٍ ، وإنْ كانَ قديماً . . فالكلامُ في استحالةِ عدمِ الشرطِ كالكلامِ في استحالةِ عدمِ المشروطِ ، فلا يُتصوَّرُ عدمُهُ [3] .

تحريجة : فكيف تفنى الحوادث ؟

فإنْ قيلَ : فبماذا تفنىٰ عندكم الجواهرُ والأعراضُ ؟

قلنا : أمّا الأعراضُ : فبأنفُسِها ، ونعني بقولنا : (بأنفسِها) أنَّ ذواتَها لا يُتصوَّرُ لها بقاءٌ .

ويُفهَمُ المذهبُ فيه : بأنْ يُفرضَ في الحركةِ ؛ فإنَّ الأكوانَ المتعاقبةَ في أحيانٍ متواصلةٍ لا تُوصفُ بأنها حركاتٌ إلا بتلاحقِها علىٰ سبيلِ دوامِ التجدُّدِ ودوامِ الانعدامِ ؛ فإنَّها إنْ فُرضَ بقاؤُها . . كانَتْ سكوناً لا حركةً ، فلا يُعقَلُ ذاتُ الحركةِ ما لمْ يُعقلْ معها

---

(١) في حاشية (و) : (وكان ذٰلك أولىٰ بالانقطاع . . .) ، والفناء بالضد هو قول المعتزلة ، ولٰكن في الحادث ، لا في القديم ؛ إذ لا يُتصوَّر ضدٌّ قديم أصلاً عند الجميع ؛ لأنه لا ترتيب بين القدماء ، وعليه يلزم اجتماع الضدين ، وهو محال عقلاً .

(٢) في حاشية (و) : (لما عرف من أن الضدين لا يجتمعان ولا يرتفعان) .

(٣) إذ كلٌّ منهما قديم علىٰ هٰذا الفرض ، ولا ترتيب بين القدماء أصلاً .

العدمُ عَقِيبَ الوجودِ ، وهـٰذا يفهمُ في الحركةِ بغيرِ برهانٍ[1] .

وأمَّا الألوانُ وسائرُ الأعراضِ : إنَّما يُفهمُ بما ذكرناهُ مِنْ أنَّه لو بقيَ . . لاستحالَ عدمُهُ بالقدرةِ وبالضدِّ كما سبقَ في القديمِ ، ومثلُ هـٰذا العدمِ محالٌ في حقِّ اللهِ تعالىٰ ؛ فإنَّا بيَّنَّا قدمَهُ أولاً ، واستمرارَ وجودِهِ فيما لمْ يزلْ ، فلمْ يكنْ مِنْ ضرورةِ وجودِ حقيقتِهِ فناؤُهُ عقيبَهُ كما كانَ مِنْ ضرورةِ وجودِ الحركةِ حقيقةً[2] أنْ تفنىٰ عقيبَ الوجودِ .

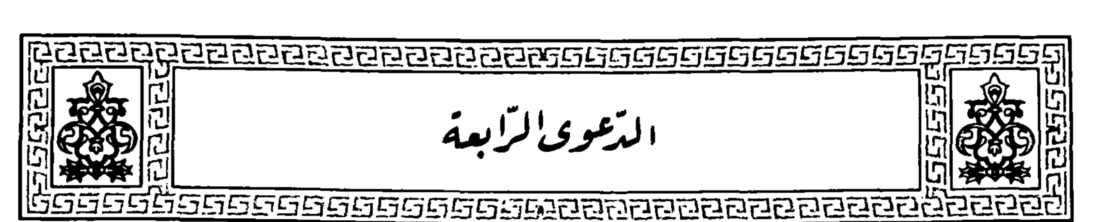
وأما الجواهرُ : فانعدامُها بألَّا تُخلقَ فيها الحركةُ والسكونُ[3] ، فينقطعُ شرطُ وجودِها ، ولا يُعقلُ بقاؤُها .

❋ ❋ ❋

(١) فبقاؤها علىٰ ما هي عليه في اللحظة الماضية مع حركتها في هـٰذه اللحظة محالُ التصور ؛ لأن بقاءها دليل علىٰ سكونها ، ونحن نشاهد حركتها . . فانتفىٰ سكونها وثبت تجددها ، فالأعراض إذنْ لا تبقىٰ زمانين ، ولو بقيت . . امتنع زوالها ، واللازم ـ وهو امتناع الزوال ـ باطل بالإجماع والحسّ ، فبطل الملزوم ، بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديد .

(٢) في (و ، ز) : (الحركة حركة) .

(٣) أي : يقطع عنها المدد ، فتنعدم بنفسها ؛ كالفتيلة إذا انقطع عنها الزيت . . انطفأت بنفسها ، هـٰذا ما ذهب إليه الإمام الأشعري رحمه الله تعالىٰ . انظر « حاشية البيجوري علىٰ جوهرة التوحيد » (ص ١٢١) .



الدعوى الرابعة

صانعُ العالم ليس بجوهر

نَدَّعي : أنَّ صانعَ العالمِ ليسَ بجوهرٍ متحيِّزٍ ؛ لأنه ثبتَ قدمُهُ ، ولو كانَ متحيِّزاً . . لكانَ لا يخلو عنِ الحركةِ عنْ حيِّزِهِ أو السكونِ فيه ، وما لا يخلو عن الحوادثِ . . فهو حادثٌ كما سبقَ (١) .

تحريجة : فكيف القول بمن سماه جوهراً ولم يعتقده متحيزاً ؟

فإنْ قيلَ : فبمَ تنكرونَ علىٰ مَنْ يسمِّيهِ جوهراً ولا يعتقدُهُ متحيِّزاً ؟ (٢) .

قلنا : العقلُ عندَنا لا يوجبُ الامتناعَ مِنْ إطلاقِ الألفاظِ ، وإنَّما يُمنعُ عنه : إمَّا لحقِّ اللغةِ ، وإمَّا لحقِّ الشرعِ .

أمَّا حقُّ اللغةِ : فذٰلك إذا ادَّعىٰ أنَّه موافقٌ لوضعِ اللسانِ . .

---

(١) انظر برهان الدعوى الأولىٰ (ص ١٢٩) .

(٢) أي : ما هو سبب إنكاركم على النصارىٰ والفلاسفة حين أطلقوا لفظ (الجوهر) على الله تعالىٰ ؟ فالضمير في (يسميه) عائد على الله سبحانه ، وتصدىٰ للردِّ على النصارىٰ بتفصيل إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالىٰ . انظر « الإرشاد » (ص ٤٦) ، و« تهافت الفلاسفة » (ص ٧٩) .

فإن رأينا بعض المحققين من علماء أهل السنة ـ كالفخر الرازي رحمه الله ـ يجوّز إطلاق هٰذا اللفظ عليه سبحانه . . فهٰذا محمول علىٰ تفسير الجوهر بالموجود والغني عن محل يحل فيه ، المشتق لفظه من الجهارة التي هي الجلاء والوضوح ، والله تعالىٰ ـ علىٰ هٰذا التفسير للجوهر ـ أولىٰ موجود بهٰذا اللفظ . انظر « المطالب العالية من العلم الإلـٰهي » (٢/١١٥ ـ ١١٦) .

ولا يفوتنَّ القارئ الكريم أن هٰذا التجويز من باب إطلاق هٰذا اللفظ عليه فقط ، وإلا . . فإن الفخرَ نفسه رحمه الله نفى الجوهرية عنه سبحانه في « المطالب العالية » (٢/٣٥) .

فيُبحثُ عنه ، فإنِ ادَّعىٰ واصفُهُ به أنَّه اسمُهُ على الحقيقةِ ؛ أي : واضعُ اللغةِ وضعَهُ له . . فهو كذبٌ على اللسانِ[١] .

وإنْ زعمَ أنه استعارةٌ . . نُظِرَ إلى المعنى الذي به شاركَ المستعارَ منه : فإنْ صلحَ للاستعارةِ . . لمْ ينكرْ عليه بحقِّ اللغةِ ، وإن لمْ يصلحْ . . قيلَ له : أخطأتَ على اللغةِ ، ولا يُستعظمُ ذٰلك إلا بقدْرِ استعظامِ صنيعِ مَنْ يُبْعِدُ في الاستعارةِ ، والنظرُ في ذٰلكَ لا يليقُ بمباحثِ العقولِ[٢] .

وأمَّا حقُّ الشرعِ وجوازُ ذٰلك وتحريمُهُ : فهو بحثٌ فقهيٌّ يجبُ طلبُهُ على الفقهاءِ ؛ إذْ لا فرقَ بين البحثِ عن جوازِ إطلاقِ الألفاظِ مِنْ غيرِ إرادةِ معنىً فاسدٍ ، وبينَ البحثِ عن جوازِ الأفعالِ ، وفيه رأيانِ :

رأيان في إطلاق الأسماء عليه سبحانه التي لم يرد بها السمع

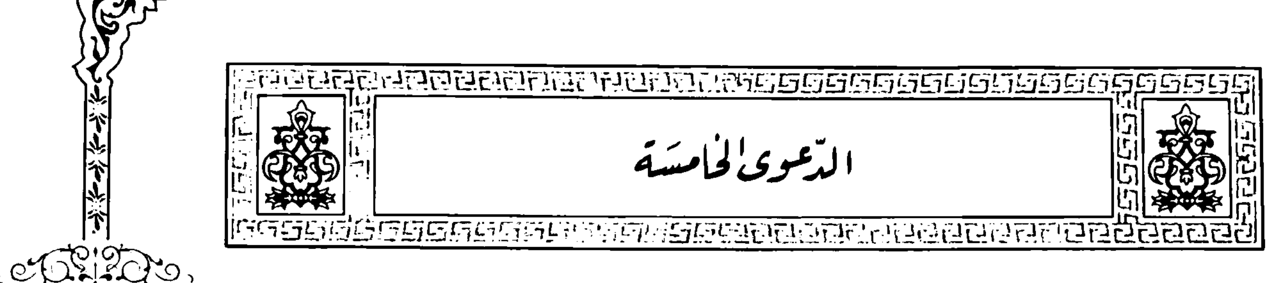
إمَّا أنْ يُقالَ : لا يطلقُ اسمٌ في حقِّ اللهِ تعالىٰ إلا بالإذنِ[٣] ، وهٰذا لمْ يردْ فيه إذنٌ ؛ فيحرمُ .

وإمَّا أنْ يُقالَ : لا يحرمُ إلا بالنهيِ ، وهٰذا لمْ يردْ فيه نهيٌ ، فينظرُ : فإنْ كانَ يوهمُ خطأً . . فيجبُ الاحترازُ منه ؛ لأنَّ إيهامَ

(١) إذ لم يسمع عن أهل اللسان هٰذه التسمية لهٰذا المسمىٰ ؛ لذٰلك كان هٰذا القول افتراء علىٰ أهل الاحتجاج باللسان . انظر « الإرشاد » (ص ٤٧) .
(٢) فكونُ اللغة مجوِّزةً أو مانعةً لا يعني المتكلِّم ؛ إذ النظر إلىٰ حقيقة الاعتقاد ، وهٰذا لا ينفي عنه خطأه عند أهل اللسان .
(٣) كما فصل القولَ المؤلفُ رحمه الله تعالىٰ في « المقصد الأسنىٰ » (ص ١٤٨) ، والفخر الرازي رحمه الله تعالىٰ في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » (ص ٤٠) .

الخطأ في صفاتِ اللهِ تعالىٰ حرامٌ ، وإن لمْ يوهمْ خطأً . . لمْ نحكمْ بتحريمِهِ ، وكلا الطريقينِ محتملٌ ، ثم الإيهامُ يختلفُ باللغاتِ وعاداتِ الاستعمالِ ؛ فربَّ لفظٍ يوهمُ عندَ قومٍ ، ولا يوهمُ عندَ غيرِهِمْ .

* * *



صانعُ العالم ليس بجسم

ندَّعي : أنَّ صانعَ العالمِ ليسَ بجسمٍ ؛ لأنَّ كلَّ جسمٍ فهو مؤلَّفٌ مِنْ جوهرينِ متحيِّزينِ[1] ، وإذا استحالَ أنْ يكونَ جوهراً . . استحالَ أنْ يكونَ جسماً .

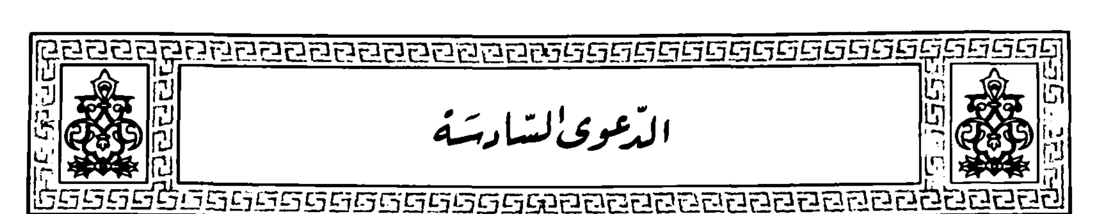
ونحن لا نعني بالجسمِ إلا هٰذا ، فإنْ سمَّاهُ مسمٍّ جسماً ولمْ يردْ هٰذا المعنىٰ . . كانَتِ المضايقةُ معه لحقِّ اللغةِ ، أوْ لحقِّ الشرعِ ، لا لحقِّ العقلِ ؛ فإنَّ العقلَ لا يحكمُ في إطلاقِ الألفاظِ ونظمِ الحروفِ والأصواتِ التي هي اصطلاحاتٌ .

الجسم مقدَّر بقدر ، والمقدَّر يحتاج إلىٰ مخصِّص مرجِّح لهٰذا التقدير

ولأنَّهُ لوْ كانَ جسماً . . لكانَ مقدَّراً بمقدارٍ مخصوصٍ ، يجوزُ أنْ يكونَ أصغرَ منه أو أكبرَ ، ولا يترجَّحُ أحدُ الجائزينِ على الآخرِ إلا بمخصِّصٍ ومرجِّحٍ كما سبقَ ، فيفتقرُ إلىٰ مخصِّصٍ يتصرَّفُ فيه ، فيقدِّرُهُ بمقدارٍ مخصوصٍ ، فيكونُ مصنوعاً لا صانعاً ، ومخلوقاً لا خالقاً .

* * *

(١) في (د) : (وأقل الأجسام ما تألف من جوهرين) .



الدعوى السادسة

صانع العالم ليس بعرض

ندَّعي : أنَّ صانعَ العالمِ ليسَ بعَرَضٍ ؛ لأنَّا نعني بالعرضِ : ما يستدعي وجودُهُ ذاتاً يقومُ به ، وذٰلك الذاتُ جسمٌ أو جوهرٌ ، ومهما كانَ الجسمُ واجبَ الحدوثِ . . كانَ الحالُّ فيه أيضاً حادثاً لا محالةَ ؛ إذْ بطلَ انتقالُ الأعراضِ(١) .

وقد بيَّنا أن صانعَ العالم قديمٌ ، فلا يمكنُ أن يكونَ عرضاً .

إن كان المراد من العرض كونه صفة للشيء . . فلا ننكره عقلاً

وإن فُهِمَ مِنَ العرضِ ما هو صفةٌ لشيءٍ مِنْ غيرِ أنْ يكونَ ذٰلك الشيءُ متحيِّزاً . . فنحن لا ننكرُ وجودَ هٰذا ، فإنَّا نستدلُّ علىٰ صفاتِ اللهِ تعالىٰ مِنْ بعدُ .

نعمْ ، يرجعُ النزاعُ إلىٰ إطلاقِ اسمِ الصانعِ والفاعلِ ، فإنَّ إطلاقَهُ على الذاتِ الموصوفِ بالصفاتِ . . أَوْلَىٰ من إطلاقِهِ على الصفاتِ .

لا يسندُ التأثيرُ إلى الصفة ، بل للذات الموصوف بها

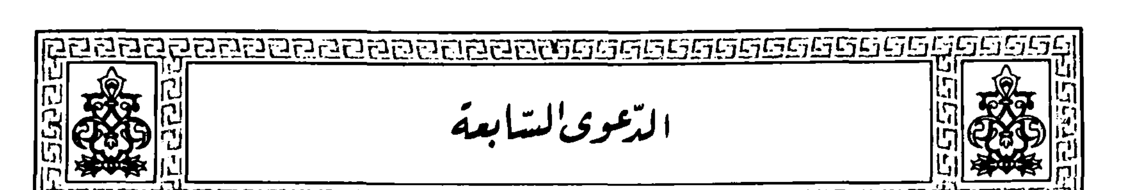
فإذا قلنا : الصانعُ ليسَ بصفةٍ . . عَنَيْنا به أنَّ الصنعَ مضافٌ إلى الذاتِ التي تقومُ بها الصفاتُ ، لا إلى الصفاتِ ؛ كما أنَّا إذا

(١) كما سبق بيانه ، انظر (ص ١٣٤) ، ثم الأصل هو الحكم على الجسم والجوهر بالحدوث لكون العرض الذي لا يقبل الانفكاك عنهما حادثاً بالمشاهدة ، وجرى المصنف هنا علىٰ حدوث الجسم لافتقاره إلىٰ مخصِّص يخصصه بقدره الذي هو عليه ، وعليه حكم بحدوث العرض لملازمته للجوهر الحادث واستحالة انتقاله .

قلنا : النجَّارُ ليسَ بعرضٍ ولا صفةٍ . . عَنَيْنا به أنَّ صنعةَ النجارةِ غيرُ مضافةٍ إلى الصفاتِ ، بل إلى الذاتِ الواجبِ وصفُها بجملةٍ من الصفاتِ حتىٰ يكونَ صانعاً ، فكذا القولُ في صانعِ العالمِ .

وإن أرادَ المنازعُ في تسميتهِ بالعرضِ أمراً غيرَ الحالِّ في الجسمِ ، وغيرَ الصفةِ القائمةِ بالذاتِ . . كانَ الحقُّ في منعِهِ لِلُّغةِ أو الشرعِ ، لا للعقلِ .





الدعوى السابعة

صانع العالم ليس في جهة مطلقاً

ندَّعي : أنَّه ليسَ في جهةٍ مخصوصةٍ من الجهاتِ الستِّ[1] ، ومَنْ عرفَ معنىٰ لفظِ الجهةِ ، ومعنىٰ لفظِ الاختصاصِ . . فَهِمَ قطعاً استحالةَ الجهاتِ علىٰ غيرِ الجواهرِ والأعراضِ ؛ إذِ الحيِّزُ معقولٌ ؛ وهو الذي يختصُّ الجوهرُ به ، ولٰكنَّ الحيزَ إنَّما يصيرُ جهةً إذا أُضيفَ إلىٰ شيءٍ آخرَ متحيِّزٍ .

والجهات ستٌّ : فوقٌ ، وأسفلُ ، وقدَّامٌ ، وخلفٌ ، ويمينٌ ، وشمالٌ .

فمعنىٰ كونِ الشيءِ فوقَنا : هو أنَّه في حيِّزٍ يلي جانبَ الرأسِ ، ومعنىٰ كونِهِ تحتَنا : أنَّه في حيِّزٍ يلي جانبَ الرِّجْلِ ، وكذا سائرُ الجهاتِ ، فكلُّ ما قيلَ فيه : إنَّه في جهةٍ . . فقد قيلَ : إنَّه في حيِّزٍ معَ زيادةِ إضافةٍ .

معنىٰ كون الشيء في حيز

وقولُنا : الشيءُ في حيِّزٍ . . يعقلُ بوجهينِ :

أحدُهما : أنَّه يختصُّ به ، بحيث يَمنعُ مثلَهُ مِنْ أنْ يُوجدَ بحيثُ هو ، وهٰذا هو الجوهرُ .

والآخرُ : أنْ يكونَ حالاًّ في الجوهرِ ؛ فإنه قد يُقالُ : إنَّه بجهةٍ ، ولٰكنْ بطريقِ التبعيَّةِ للجوهرِ ، فليسَ كونُ العرضِ في جهةٍ

---

(١) وهي نسبة هٰذا الشيء المتحيز لآخر مثله ، فلولاه . . لا تفهم الجهة .

ككونِ الجوهرِ ، بل الجهةُ للجوهرِ أولاً[1] ، وللعرضِ بالتبعيَّةِ للجوهرِ[2] .

فهذانِ وجهانِ معقولانِ في الاختصاصِ بالجهةِ .

فإنْ أرادَ الخصمُ أحدَهُما . . دلَّ علىٰ بطلانِهِ ما دلَّ علىٰ بطلانِ كونِهِ جوهراً أو عرضاً ، وإنْ أرادَ أمراً غيرَ هـٰذا . . فهو غيرُ مفهومٍ[3] ، فيكونُ الحقُّ في إطلاقِ لفظِهِ المنفكِّ عن معنىً مفهومٍ للُّغةِ والشرعِ[4] ، لا للعقلِ .

تحريجـة : أريد بالجهـة غير ما فسرتموه

فإنْ قالَ الخصمُ : أنا أريدُ بكونِهِ بجهةٍ معنىً سوىٰ هـٰذا ، فلِمَ تنكرُهُ ؟

فأقولُ : أمَّا لفظُكَ : فإنَّما أنكرُهُ مِنْ حيثُ إنَّه يوهِمُ المفهومَ الظاهرَ منه ، وهو ما يعقلُ للجوهرِ والعرضِ ، وذٰلك كذبٌ على اللهِ تعالىٰ .

وأما مرادُكَ منه : فلست أنكرُهُ ؛ فإنَّ ما لا أفهمُهُ كيف أنكرُهُ ؟! وعساكَ تريدُ به : علمَهُ وقدرتَهُ ، وأنا لا أنكرُ كونَهُ بجهةٍ علىٰ معنىٰ أنه عالمٌ وقادرٌ[5] .

(١) في (د) : (أولىٰ) بدل (أولاً) .
(٢) ويسمَّى الأول المباينة ، والثاني المحايثة ، وهي ـ يعني : المحايثة ـ متصورة بين العرض والجوهر .
(٣) أي : المعنى الذي أراده الخصمُ لا يُفهِمُهُ هـٰذا اللفظ .
(٤) وهما يردَّان هـٰذا ولا يرتضيانه .
(٥) أي : إن أراد الخصم بلفظ الجهة معنى العلم والقدرة .

فإنَّكَ إذا فتحْتَ هـٰذا البابَ ؛ وهو أنْ تريدَ باللفظِ غيرَ ما وُضِعَ اللفظُ له ويدلُّ عليه في التفاهمِ . . لمْ يكنْ لما تريدُ به حصرٌ[1] ، فلا أنكرُهُ ما لمْ تعرِبْ عن مرادِكَ بما أفهمُهُ مِنْ أمرٍ يدلُّ على الحدوثِ ؛ فإنَّ كلَّ ما يدلُّ على الحدوثِ فهو في ذاتِهِ[2] محالٌ .

نظرية أمان اللغة

زيادة إحكام في بطلان الجهات على الباري جلَّ وعزَّ

ويدلُّ أيضاً علىٰ بطلانِ القولِ بالجهةِ : أنَّ ذٰلك يطرقُ الجوازَ إليه ، ويُحوجُهُ إلىٰ مخصِّصٍ يخصِّصُهُ بأحدِ وجوهِ الجوازِ ، وذٰلك محالٌ مِنْ وجهينِ :

أحدُهُما : أنَّ الجهةَ التي تختصُّ به لا تختصُّ به لذاتِهِ ؛ فإنَّ سائرَ الجهاتِ متساويةٌ بالإضافةِ إلىٰ قابلِ الجهةِ ، فاختصاصُهُ ببعضِ الجهاتِ المعيَّنةِ ليسَ بواجبٍ لذاتِهِ ، بل هو جائزٌ ، فيحتاجُ إلىٰ مخصِّصٍ يخصِّصُهُ ، ويكونُ الاختصاصُ فيه معنىً زائداً علىٰ ذاتِهِ ، وما تطرَّقَ الجوازُ إليه . . استحالَ قدمُهُ ، بل القديمُ عبارةٌ عمَّا هو واجبُ الوجودِ مِنْ جميعِ الجهاتِ[3] .

تحريجة : إنما اختصَّ بالفوقية لأنها أشرف الجهات

فإنْ قيلَ : اختصَّ بجهةِ فوقٍ لأنها أشرفُ الجهاتِ .

قلنا : إنَّما صارَتِ الجهةُ جهةَ فوقٍ بخلقِهِ العالمَ في هـٰذا الحيِّزِ

(١) وهو ما يعبر عنه بنظرية (أمان اللغة) ، فلو تشهَّىٰ كلُّ واحد وضْعَ معنىً أو معانٍ لأيِّ لفظ دون تواضع ، أو اصطلاح بيِّنٍ ، أو انضباط بياني . . لفقدنا الأمان في فهم المعاني ، ولادَّعَىٰ كل واحد ما يشاء ، وفقدنا صلة التخاطب !

(٢) أي : في ذات الله عز وجل .

(٣) أي : من جميع الوجوه ، لا يحتمل الجواز بتاتاً ، فبين الوجوب والجواز تنافٍ .

الذي خلقَهُ ، فقبلَ خلقِ العالَمِ لمْ يكنْ فوقٌ ولا تحتٌ أصلاً ؛ إذْ هما مشتقَّانِ من الرأسِ والرِّجْلِ ، ولمْ يكنْ إذْ ذاكَ حيوانٌ فتسمَّى الجهةُ التي تلي رأسَهُ فوقاً ، والمقابلُ له تحتاً (١) .

الوجهُ الثاني : أنَّه لوْ كانَ بجهةٍ . . لكانَ محاذياً لجسمِ العالَمِ ، وكلُّ محاذٍ : فإمَّا أنْ يكونَ أصغرَ منه ، وإمَّا أكبرَ ، وإمَّا مساوياً ، وكلُّ ذٰلك يوجبُ التقديرَ بمقدارٍ ، وذٰلك المقدارُ يجوزُ في العقلِ أنْ يُفرضَ أصغرَ منه أو أكبرَ ؛ **فيحتاجُ إلىٰ مقدِّرٍ ومخصِّصٍ** (٢) .

تحريجة : فهل العرض مقدَّرٌ ؟

فإنْ قيلَ : لوْ كانَ الاختصاصُ بالجهةِ يوجبُ التقديرَ . . لكانَ العَرَضُ مقدَّراً ؟

قلنا : العرضُ ليسَ في جهةٍ بنفسِهِ ، بلْ بتبعيَّةِ الجوهرِ ، فلا جرمَ هو أيضاً مقدَّرٌ بالتبعيَّةِ ؛ فإنَّا نعلمُ أنَّه لا توجدُ عشرةُ أعراضٍ إلا في عشرةِ جواهرَ ، ولا يتصوَّرُ أنْ تكونَ في عشرينَ ، فتَقَدُّرُ

---

(١) وهٰذا ما دعا المشبهة الذين اشتغلوا بلغة الكلام إلىٰ إثبات (الجهة العدمية) ، وأرادوا بها إثبات البينونة بين الباري تعالىٰ وخلقه ، وأهل السنة ينفون كونه تعالىٰ بائناً عن خلقه كما ينفون كونه تعالىٰ حالاً في خلقه ؛ لأنه تعالىٰ وتقدَّس لا يوصف بالبينونة والحلول أصلاً ؛ لكون ذاته لا تقبل هٰذا ، وهو ما سيعبِّر عنه الإمام قريباً بأنه سبحانه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه .

(٢) قد يقال : هو خصَّص نفسه بهٰذا المقدار ، فلا داعي لإثبات المخصِّص .
والجواب : كونه مخصصاً لذاته دالٌّ علىٰ أن الذات متأثرة متغيِّرة ، وهٰذا دليل الحدوث ، وما حلَّ به حادث فهو حادث بالضرورة ، ولا يخفىٰ ما في هٰذا الوهم ـ إثبات التخصيص ـ من لزوم الدور والتسلسل الباطلين عقلاً ، ولاستحالَ إثبات قدمه لاحتمال أنه هو الذي رجَّح ذاته من العدم للوجود .

الأعراضِ بالعشرةِ لازمٌ بطريقِ التبعيَّةِ لتقدُّرِ الجواهرِ ، كما لزمَ كونُهُ بجهةٍ بطريقِ التبعيَّةِ .

❊ ❊ ❊

تحريجة : فلِمَ تتجهُ الأكف إلى السماء ؟ وكيف تفهمون حديث الجارية ؟

فإنْ قيلَ : فإن لمْ يكنْ مخصوصاً بجهةٍ فوقٍ . . فما بالُ الوجوهِ والأيدي ترفعُ إلى السماءِ في الأدعيةِ شرعاً وطبعاً ؟ وما بالُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قالَ للجاريةِ التي قصدَ إعتاقَها ، وأرادَ أنْ يستبينَ (١) إيمانَها : « أينَ اللهُ ؟ » ، فأشارَتْ إلى السماءِ ؛ فقالَ : « إنَّها مؤمنَةٌ ؟ » (٢) .

فالجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ هٰذا يضاهي قولَ القائلِ : إنْ لمْ يكنِ اللهُ في الكعبةِ وهي بيتُهُ . . فما بالُنا نحجُّهَا ونزورُهَا ؟ وما بالُنا نستقبلُهَا في الصلاةِ ؟ وإن لمْ يكنْ في الأرضِ . . فما بالُنا نتذلَّلُ بوضعِ وجوهِنا على الأرضِ في السجودِ ؟

فهم المراد من التوجُّه وتعليله

هٰذا هذيانٌ ، بل يُقالُ : **قصدُ الشرعِ مِنْ تعبُّدِ الخلْقِ باستقبالِ الكعبةِ في الصلواتِ ملازمةُ الثبوتِ في جهةٍ واحدةٍ** ؛ فإنَّ ذٰلك ـ لا محالةَ ـ أقربُ إلى الخشوعِ وحضورِ القلبِ مِنَ التردُّدِ على الجهاتِ .

ثم لمَّا كانَتِ الجهاتُ متساويةً مِنْ حيثُ إمكانُ الاستقبالِ . . خصَّصَ الله تعالىٰ بقعةً مخصوصةً بالتشريفِ والتعظيمِ ، وشرَّفَها

---

(١) وفي (ب ، د) : (يستيقن) .
(٢) سيأتي تخريج الحديث والكلام عنه تعليقاً عند الجواب عن هٰذه الشبهة .

بالإضافةِ إلىٰ نفسِهِ ، واستمالَ القلوبَ إليها بتشريفِهِ ؛ ليثيبَ على استقبالِها[١] .

وكذٰلك السماءُ قبلةُ الدعاءِ ؛ كما أنَّ البيتَ قبلةُ الصلاةِ ، **والمعبودُ بالصلاةِ والمقصودُ بالدعاءِ منزَّهٌ عن الحلولِ في البيتِ والسماءِ .**

لطيفة في سر التوجه للسماء

ثم في الإشارةِ بالدعاءِ إلى السماءِ سِرٌّ لطيفٌ يعزُّ مَنْ يتنبَّهُ لأمثالِهِ[٢] ، وهو أنَّ نجاةَ العبدِ وفوزَهُ في الآخرةِ بأنْ يتواضعَ للهِ في نفسِهِ ، ويعتقدَ التعظيمَ لربِّهِ تعالىٰ .

والتواضعُ والتعظيمُ عملُ القلبِ ، وآلتُهُ العقلُ ، والجوارحُ إذنْ إنَّما استُعملَتْ لتطهيرِ القلبِ وتزكيتِهِ ؛ فإنَّ القلبَ خُلِقَ خلقةُ يتأثَّرُ بالمواظبةِ علىٰ أعمالِ الجوارحِ[٣] ، كما خُلقَتِ الجوارحُ متأثرةً بمعتقداتِ القلوبِ ، ولمَّا كانَ المقصودُ أنْ يتواضعَ في نفسِهِ بعقلِهِ وقلبِهِ ؛ بأنْ يعرفَ قدْرَهُ ليعرفَ بخِسَّةِ رتبتِهِ في الوجودِ جلالَ اللهِ تعالىٰ وعلوَّهُ[٤] ، وكانَ مِنْ أعظمِ الأدلَّةِ علىٰ خسَّتِهِ الموجبةِ لتواضعِهِ أنه مخلوقٌ من ترابٍ .. كُلِّفَ أنْ يضعَ على الترابِ الذي هو أذلُّ الأشياءِ وجهَهُ الذي هو أعزُّ الأعضاءِ ؛

بيان الحكمة من السجود على الأرض

---

(١) في (د ، ز) : (ليثبت القلوب علىٰ) .

(٢) يعزُّ : يندر ، فهو أمر عزيز ؛ أي : نادر نفيس .

(٣) جملة (يتأثر) حالية ؛ أي : خلق خلقه متأثراً . . . ، كما خلقت الجوارح متأثرةً بمعتقدات القلوب .

(٤) كذا في (و ، ز) ، وفي باقي النسخ : (ليعرفَ بخسِّة رتبته في الوجود لجلالِ الله تعالىٰ وعلوِّه) .

ليستشعرَ قلبُهُ التواضعَ بفعلِ الجبهةِ في مماسَّتِها الأرضَ ، فيكونَ البدنُ متواضعاً في جسمِهِ وشَخصِهِ وصورتِهِ بالوجهِ الممكنِ فيه ، وهو معانقةُ الترابِ الوضيعِ الخسيسِ ، ويكونَ العقلُ متواضعاً لربِّه بما يليقُ به ، وهو معرفةُ الضَّعَةِ وسقوطِ الرتبةِ وخسَّةِ المنزلةِ عند الالتفاتِ إلىٰ ما خُلِقَ منه .

فكذٰلك التعظيمُ للهِ تعالىٰ وظيفةٌ على القلبِ فيها نجاتُهُ ، وذٰلك أيضاً ينبغي أنْ تُسْتَشْرَكَ فيه الجوارحُ بالقدْرِ الذي يمكنُ أنْ تُحملَ الجوارحُ عليه .

لا سبيل للجارحة إلى التعظيم إلا استعمالها في الجهات

وتعظيمُ القلبِ . . بالإشارةِ إلىٰ علوّ الرتبةِ بطريق المعرفةِ والاعتقادِ ، وتعظيمُ الجوارحِ . . بالإشارةِ إلىٰ جهةِ العلوّ الذي هو أعلى الجهاتِ ، وأرفعُها في الاعتقاداتِ ؛ فإنَّ غايةَ تعظيمِ الجارحةِ استعمالُها في الجهاتِ ، حتىٰ إنَّ مِنَ المعتادِ المفهومِ في المحاوراتِ أنْ يفصحَ الإنسانُ عنْ علوّ رتبةِ غيره وعِظَمِ ولايتِهِ فيقولُ : أمرُهُ في السماءِ السابعةِ ، وهو إنَّما ينبّهُ علىٰ علوّ الرتبةِ ، ولٰكنْ يستعيرُ له علوَّ المكانِ ، وقدْ يشيرُ برأسِهِ إلى السماءِ في تعظيمِ مَنْ يريدُ تعظيمَ أمرِهِ ؛ أي : أمرُهُ في السماءِ ؛ أي : في العلوّ ، وتكونُ السماءُ عبارةً عن العلوّ .

فانظرْ كيف تلطَّفَ الشرعُ بقلوبِ الخلْقِ وجوارحِهِمْ في سياقِها إلىٰ تعظيمِ اللهِ تعالىٰ ، وكيف جَهِلَ مَنْ قلَّتْ بصيرتُهُ ولمْ يلتَفتْ إلا إلىٰ ظاهرِ الجوارحِ والأجسامِ ، وغَفَلَ عن أسرارِ القلوبِ واستغنائِها في التعظيمِ عنْ تقديرِ الجهاتِ ، وظَنَّ أنَّ الأصلَ ما

يشارُ إليه بالجوارحِ ، ولمْ يعرفْ أنَّ المَظِنَّةَ الأولىٰ للتعظيمِ القلبُ ، وأنَّ تعظيمَهُ باعتقادِ علوِّ الرتبةِ ، لا باعتقادِ علوِّ المكان ؛ وأنَّ الجوارحَ في ذٰلك خَدَمٌ وأتباعٌ يخدمونَ القلبَ على الموافقةِ في التعظيمِ بالقدْرِ الممكنِ فيها ، ولا يمكنُ في الجوارحِ إلا الإشارةُ إلى الجهاتِ .

ولطيفة أخرىٰ عند الدعاء

فهٰذا هو السرُّ في رفعِ الوجوهِ إلى السماءِ عند قصدِ التعظيمِ ، وينضافُ إليه عندَ الدعاءِ أمرٌ آخرُ ؛ وهو أن الدعاءَ لا ينفكُّ عن سؤالِ نعمةٍ مِنْ نِعَمِ اللهِ تعالىٰ ، وخزائنُ نِعمِهِ السماواتُ ، وخُزَّانُ أرزاقِهِ الملائكةُ ، ومقرُّهُمْ ملكوتُ السماواتِ ، وهم الموكَّلونَ بالأرزاقِ ، وقد قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ ، والطبعُ يتقاضى الإقبالَ بالوجهِ إلى الخزانةِ التي هي مقرُّ الرزقِ المطلوبِ ، فطلَّابُ الأرزاقِ مِنَ الملوكِ إذا أُخْبروا بتفرقةِ الأرزاقِ علىٰ بابِ الملك[1] . . مالَتْ وجوهُهُم وقلوبُهُمْ إلىٰ جهةِ الخِزانةِ وإن لم يعتقدوا أنَّ الملكَ في الخزانةِ ، فهٰذا هو محرِّكُ وجوهِ أربابِ الدِّينِ إلىٰ جهةِ السماءِ طبعاً وشرعاً .

اعتقاد العامي الفاسد لا حجة فيه

وأمَّا العوامُّ . . فقد يعتقدون أنَّ معبودَهم في السماءِ ، فيكونُ ذٰلك أحدَ أسبابِ إشارتِهم إلى السماءِ ، تعالىٰ ربُّ الأربابِ عمَّا اعتقدَهُ الزائغونَ علوّاً كبيراً[2] .

---

(١) كذا في (د) ، وفي غيرها من النسخ : (الخزانة) .

(٢) والعجب كيف يُتَّخذ اعتقاد العامي دليلاً في مثل هٰذا ! إذ يلزم أن يتَّخذ كل اعتقاد دليلاً ، ولسقط تصحيح العقائد الفاسدة من رأسه ، وقد أشار الإمام الرازي في « معالم أصول الدين » (ص ٢٠٩) إلىٰ أن عبدة الأصنام هم تلامذة المشبهة .

الكلام على حديث الجارية

وأمَّا حكمُهُ بالإيمانِ للجاريةِ لمَّا أشارَتْ إلى السماءِ[1] . . فقدِ انكشفَ به أيضاً ؛ إذْ ظهرَ أنْ لا سبيلَ للأخرسِ إلىٰ تفهيمِ علوِّ الرتبةِ إلا بالإشارةِ إلىٰ جهةِ العلوِّ ؛ فقدْ كانَتْ خرساءَ كما حُكِيَ ، وقدْ كانَ يُظنُّ بها أنها مِنْ عبدةِ الأوثانِ ، وممَّنْ تعتقدُ إلـٰهَها في بيتِ الأصنامِ ، فاستُنطقَتْ بمعتقدِها ، فعرَّفَتْ بالإشارةِ إلى السماءِ

---

(١) اختلفتْ روايةُ هـٰذا الحديث ؛ فمن مصرِّح بالقول ، ومن مؤكد للإشارة ، ومن محتمل لكليهما ، ومن مجوِّز لتعدد الحادثة ، والرواية التي ذكرها المؤلف الإمام رحمه الله تعالىٰ هنا هي رواية الإشارة ، وعليها تحمل باقي الروايات إن ثبت اتحاد الحادثة والحال هـٰذه .

وسبب الإشارة دون القول : أن هـٰذه الجارية كانت خرساء كما سيأتي بيانه .

والحديث بلفظ الإشارة رواه أحمد (٢/٢٩١) ، وأبو داوود (٣٢٨٤) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٧/٣٨٨) تحت عنوان : باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان وصلَّت .

ولفظ الحديث : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء ، فقال : يا رسول الله ؛ إنَّ عليَّ عتق رقبة مؤمنة ؟ فقال لها : « أين الله ؟ » فأشارت إلى السماء بإصبعها ، فقال لها : « فمن أنا ؟ » ، فأشارت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى السماء ؛ تعني : أنت رسول الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أعتقها ؛ فإنها مؤمنة » .

ورواه مسلم (٥٣٧) بلفظ : (قالت : في السماء . . . قالت : أنت رسول الله) .

وثَمَّ رواية مجوَّدة عند البيهقي في « السنن الكبرىٰ » ، وعند مالك مرسلاً (٢/٧٧٧) ، وجعلها الشيخ شعيب الأرنؤوط اللفظ الصحيح لهـٰذا الحديث في تعليقه على « المسند » (٧٩٠٦) يحسن إيرادها ، وهي : فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أتشهدين أن لا إلـٰه إلا الله ؟ » قالت : نعم ، قال : « أتشهدين أن محمداً رسول الله ؟ » قالت : نعم ، قال : « أتوقنين بالبعث بعد الموت ؟ » قالت : نعم ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أعتقها » .

وهـٰذه الرواية يمكن حملها علىٰ أنها خرساء دون تكلف ، وتعليل الإمام الآتي يتوجه علىٰ هـٰذه الرواية وعلىٰ غيرها .

أنَّ معبودَها ليسَ في بيوتِ الأصنامِ كما يعتقدُهُ أولـئك [1] .

---

(١) ففُهم إذن من إشارتها إلى السماء علوُّ رتبة معبودها أن تحيط به الجهات كالموجود في بيوت الأصنام ، وعُلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سألها عن ذٰلك ورضي منها إشارتها لكونها خرساء ليس إلا ، ولم يرد عنه ـ وحاشاه صلى الله عليه وسلم ـ أنه كان يمتحن إيمان الناس بهـٰذا أبداً .

وبما أن هـٰذا الحديث أقوىٰ شُبهِ الخصم النقلية . . تجدر الإشارة إلىٰ مزيد من بيانه ورفع إشكاله :

والجواب الكلي عن مثل هـٰذه النقول هو أن القواطع العقلية دلَّت على امتناع الجسمية والجهة ، ويستحيل ترجيح النقلي على القطعي العقلي ؛ لأن النقل ظنٌّ ، والقواطع لا تتعارض .

ثم يقال لصاحب الشبهة أو للحشوي المشبه : كما أثبت صفة العلو والفوق . . وجب إثبات صفة الأمام ؛ وذٰلك للحديث الصحيح الذي رواه البخاري (٤٠٦) : « إذا كان أحدكم يصلي . . فلا يبصق قِبَلَ وجهه ؛ فإن الله قِبلَ وجهه إذا صلىٰ » ، وفي رواية : « إن ربَّه بينه وبين القبلة » .

بل إن هـٰذا الحديث أولىٰ بإثبات صفة الأمام من حديث الجارية ؛ لأن حديث الجارية الإثبات فيه حاصل بالإشارة ، وهـٰذا مصرح بالقول ، والتصريح به مقدم عند علماء الأصول على الإشارة .

وحاشاه سبحانه وتعالىٰ عن ذٰلك علوّاً كبيراً ، والإشكال ـ كما قال المؤلف رحمه الله ـ لا يرفع إلا بفهم معنى الجهة ، وما ورد من هـٰذه النصوص ـ كما قال ابن عبد البر رحمه الله ـ فالمراد به تعظيم الشأن .

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالىٰ : (وفيه الرد علىٰ من زعم أنه على العرش بذاته ، ومهما تؤوّل به هـٰذا . . جاز أن يتأول به ذاك) . « فتح الباري » (٥٠٨/١) .

وكل هـٰذه النصوص من النصوص المُخَيِّلة معنىً خطأً عند المصنف ، ويجب حملها على المحكم ؛ كقوله سبحانه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ .

وقال الإمام النووي في حديث الجارية هـٰذا : (هـٰذا الحديث من أحاديث الصفات ، وفيها مذهبان تقدم ذكرهما مرات في كتاب الإيمان ؛ أحدهما : الإيمان به من غير خوض في معناه مع اعتقاد أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء وتنزيهه عن سمات المخلوقات ، والثاني : تأويله بما يليق به ، فمن قال بهـٰذا . . قال : كان المراد امتحانَها : هل هي موحدة تقر بأن الخالق المدبر الفعال هو الله وحده ، وهو الذي ←

تحريجـة : فكيف يكون موجوداً وهو خلوٌ عن جهة ؟

فإنْ قيلَ : فنفيُ الجهةِ مُؤدٍّ إلىٰ محالٍ ؛ وهو إثباتُ موجودٍ تخلو عنه الجهاتُ الستُّ ، ويكون لا داخلَ العالمِ ولا خارجَهُ ، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، وذٰلك محالٌ ؟[1] .

← إذا دعاه الداعي . . استقبل السماء ؛ كما إذا صلى المصلي . . استقبل الكعبة ، وليس ذٰلك لأنه منحصر في السماء ، كما أنه ليس منحصراً في جهة الكعبة) . « شرح صحيح مسلم » (٥/٢٤) .

قال القاضي عياض : (لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدثهم ومتكلمهم ونظارهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالىٰ في السماء ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ ونحوه . . ليست علىٰ ظاهرها ، بل متأولة عند جميعهم . . .) إلىٰ أن قال رحمه الله : (ويا ليت شعري ؛ ما الذي جمع أهل السنة والحق كلهم علىٰ وجوب الإمساك عن الفكر في الذات كما أمروا ؟! وسكتوا لحيرة العقل واتفقوا علىٰ تحريم التكييف والتشكيل ، وأن ذٰلك من وقوفهم وحيرتهم غير شك في الوجود أو جهل بالموجود ، وغير قادح في التوحيد) . « الإكمال » (٢/٤٦٥)

أما أن يفتن الناس بمثل هٰذا ويمتحن إيمانهم وعقيدتهم بسؤالهم : أين الله ؟ . . فهٰذا ما لا يرضاه المنصفون الذين يحرصون علىٰ نزع فتائل الشُّبه ، وما أشبه هٰذا بفعل المبتدعة من المعتزلة حينما كانوا يسألون الأئمة عن خلق كلام الله ليثبت إيمانهم عندهم .

وحينما سُئل صلى الله عليه وسلم : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ . . قال : « كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ، وخلق عرشه على الماء » . قال الإمام الترمذي راوي الحديث (٣١٠٩) : (قال يزيد بن هارون : أي : ليس معه شيء) ، قال الترمذي : (وهٰذا حديث حسن) .

وثَمَّ كلام طيب للإمام ابن فورك حول هٰذا الحديث في « مشكل الحديث وبيانه » (ص ١٥٩) ، والعلامة ابن خلدون في « تاريخه » (١/٦٠٥) ، والكلام في حديث الجارية طويل الذيل ، لا يناسبه حجم « الاقتصاد » .

(١) ومنشأ هٰذه الشبهة هو قياس الغائب ـ وهو الله عز وجل ـ على الشاهد وهو العالَم ، وهو ـ مع كونه مسلكاً ضعيفاً عند المتكلمين ـ لا يصحُّ إلا إن كانت علة القياس فيه قطعية عقلية ، وهٰذا الشرط هنا مفقود .

قلنا : مسلَّمٌ أنَّ كلَّ موجودٍ يقبلُ الاتصالَ بجهةٍ فوجودُهُ لا متصلاً ولا منفصلاً محالٌ ، وأنَّ كلَّ موجودٍ يقبلُ الاختصاصَ بجهةٍ فوجودُهُ مع خلوِّ الجهاتِ الستِّ عنه محالٌ .

وأمَّا موجودٌ لا يقبلُ الاتصالَ ولا الاختصاصَ بالجهةِ . . فخلوُّهُ عنْ طرفي النقيضِ غيرُ محالٍ ، وهو كقولِ القائلِ : يستحيلُ موجودٌ لا يكونُ عاجزاً ولا قادراً ، ولا عالماً ولا جاهلاً ؛ فإنَّ أحدَ المتضادَّينِ لا يخلو الشيءُ عنه ؛ فيُقالُ له : إنْ كانَ ذٰلك الشيءُ قابلاً للمتضادَّينِ . . فيستحيلُ خلوُّهُ عنهما ، وإنْ كانَ غيرَ قابلٍ لهما . . لا يستحيلُ خلوُّهُ عنهما ، كما الجمادِ [1] الذي لا يقبلُ واحداً منهما ؛ لأنَّه فَقَدَ شرطَهُما ؛ وهو الحياةُ ، فخلوُّهُ عنهما ليسَ بمحالٍ ، فكذٰلك شرطُ الاتصالِ والاختصاصِ بالجهاتِ التحيُّزُ والقيامُ بالمتحيِّزِ ، فإذا فُقِدَ هٰذا . . لمْ يستحلِ الخلوُّ عنْ متضادَّاتِهِ ، فيرجعُ النظرُ إذنْ إلىٰ أنَّ موجوداً ليسَ بمتحيِّزٍ ولا هو في متحيِّزٍ ، بلْ هو فاقدٌ شرطَ الاتصالِ والانفصالِ . . هلْ هو محالٌ أم لا ؟

فإنْ زعمَ الخصمُ أنَّ ذٰلك محالٌ وجودُهُ . . فقد دلَلْنا عليه بأنَّهُ : مهما بانَ أنَّ كلَّ متحيِّزٍ حادثٌ ، وأنَّ كلَّ حادثٍ يفتقرُ إلىٰ فاعلٍ ليسَ بحادثٍ . . فقدْ لزمَ بالضرورةِ مِنْ هاتينِ المقدمتينِ ثبوتُ موجودٍ ليسَ بمتحيِّزٍ .

---

(١) في (أ ، و) : (الجدار) .

أمَّا الأصلانِ . . فقد أثبتناهُما [١] ، وأمَّا الدعوى اللازمةُ منهما . . فلا سبيلَ إلىٰ جحدِها مع الإقرارِ بالأصلينِ .

تحريجة : أنتم تدعون موجوداً غير مفهوم

فإنْ قالَ الخصمُ : إنَّ مثلَ هٰذا الموجودِ الذي ساقَ دليلُكُمْ إلىٰ إثباتِهِ غيرُ مفهومٍ .

فيُقالُ له : ما الذي أردت بقولِكَ : (غيرُ مفهومٍ) ؟

فإنْ أردْتَ بقولِكَ أنَّهُ غيرُ متخيَّلٍ ، ولا متصوَّرٍ ، ولا داخلٍ في الوهْمِ . . فقد صدقت ؛ فإنه لا يدخلُ في التصوُّرِ والوهْمِ والخيالِ إلا جسمٌ له لونٌ وقدْرٌ ، فالمنفكُّ عن اللونِ والقدْرِ لا يتصوَّرُهُ الخيالُ ؛ فإنَّ الخيالَ قد أَنِسَ بالمبصَراتِ ، فلا يتوهَّمُ الشيءَ إلا علىٰ وفْقِ ما رآهُ ، ولا يستطيعُ أنْ يتوهَّمَ ما لا يوافقُهُ .

من طلب مولاه في عالم الحس . . فقد رام محالاً

وإنْ أرادَ الخصمُ أنه ليسَ بمعقولٍ ؛ أي : ليسَ بمعلومٍ بدليلِ العقلِ . . فهو محالٌ ؛ إذْ قدَّمْنا الدليلَ علىٰ ثبوتِهِ ، ولا معنىٰ للمعقولِ إلا ما اضطرَّ العقلُ إلى الإذعانِ والتصديقِ به بموجبِ الدليلِ الذي لا يمكنُ مخالفتُهُ ، وقد تحقَّقَ هٰذا .

تحريجة : فما لا يتصوره الخيال غير موجود

فإنْ قالَ الخصمُ : فما لا يُتصوَّرُ في الخيالِ لا وجودَ له ؟

فلنحكمْ بأنَّ الخيالَ لا وجودَ له في نفسِهِ ؛ **فإنَّ الخيالَ نفسَهُ لا يدخلُ في الخيالِ** ، والرؤيةُ لا تدخلُ في الخيالِ ، وكذا العلمُ والقدرةُ ، وكذا الصوتُ والرائحةُ ، ولو كُلِّفَ الوهمُ أنْ يتحقَّقَ ذاتَ الصوتِ . . لقدَّرَ له لوناً ومقداراً ، وتصوَّرَهُ كذٰلك !

---

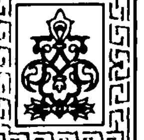
(١) انظر (ص ١٢٩) وما بعدها .

وهٰكذا جميعُ أحوالِ النفسِ ؛ مِنَ الخجلِ ، والوَجَلِ ، والعشقِ ، والغضبِ ، والفرحِ ، والحزنِ ، والعجبِ ، فمَنْ يدركُ بالضرورةِ هٰذه الأحوالَ مِنْ نفسِهِ ، ويسومُ خيالَهُ أنْ يتحقَّقَ ذاتَ هٰذه الأحوالِ ، فيجدُهُ يقصُرُ عنه إلا بتقديرِ خطأً ، ثم يُنكِرُ مع ذٰلك وجودَ موجودٍ لا يدخلُ في خيالِهِ !

فهٰذا سبيلُ كشفِ الغطاءِ عنِ المسألةِ .

وقد جاوزنا حدَّ الاختصارِ ، ولٰكنَّ المعتقداتِ المختصرةَ في هٰذا الفنِّ أراها مشتملةً على الإطنابِ في الواضحاتِ ، والشروعِ في الزياداتِ الخارجةِ عن المهمَّاتِ ، معَ التساهلِ في مضائقِ الإشكالاتِ ، فرأيتُ نقلَ الإطنابِ مِنْ مظانِّ الوضوحِ إلىٰ مواقعِ الغموضِ أهمَّ وأولىٰ .

* * *

الدّعوى الثّامنة

الله تعالىٰ غير مستقرٍ على العرش

ندَّعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ منزَّهٌ عنْ أنْ يوصفَ بالاستقرارِ على العرشِ ؛ فإنَّ كلَّ مُتمكِّنٍ علىٰ جسمٍ ومستقرٍ عليه مُقدَّرٌ لا محالةَ .

فإنَّه إمَّا أنْ يكونَ أكبرَ منه ، أو أصغرَ ، أو مساوياً ، وكلُّ ذٰلك لا يخلو عن التقديرِ ، ولأنَّهُ لوْ جازَ أنْ يماسَّهُ جسمٌ مِنْ هٰذه الجهةِ [1] . . لجازَ أنْ يماسَّهُ مِنْ سائرِ الجهاتِ ، فيصيرُ محاطاً به ، والخصمُ لا يعتقدُ ذٰلك بحالٍ ، وهو لازمٌ علىٰ مذهبِهِ بالضرورةِ [2] .

لا يستقر على الجسم إلا جسم

وعلى الجملةِ : لا يستقرُّ على الجسمِ إلا جسمٌ ، ولا يحلُّ فيه إلا عَرَضٌ ، وقد بانَ أنَّه تعالىٰ وتقدَّسَ ليسَ بجسمٍ ولا عرضٍ ، فلا يُحتاجُ إلىٰ إفرادِ هٰذه الدعوىٰ بإقامةِ البرهانِ .

تحريجة : فما معنى الاستواء والنزول ؟

فإنْ قيلَ : فما معنىٰ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ ؟ وما معنىٰ قولِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « ينزلُ اللهُ تعالىٰ كلَّ ليلةٍ إلى السماءِ الدنيا » ؟ [3] .

---

(١) في (أ) : (لو جاز أن يماسه جسمُ العرش من هٰذه الجهة العليا . . .) .

(٢) فالخصم يقول : (إنه على العرش ، ولا يجوز أن يكون تحته ، أو عن يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه) ، ولٰكن إقراره بالمماسة للعرش من الجهة العليا جوَّز الإحاطة .

(٣) رواه البخاري (١١٤٥) ، ومسلم (٧٥٨) .

منهج نفيس في فهم أمثال ذٰلك

قلنا : الكلامُ على الظواهرِ الواردةِ في هٰذا البابِ طويلٌ ، ولكنّا نذكرُ منهجاً في هٰذينِ الظاهرينِ يُرشِدُ إلىٰ ما عداهُما ؛ وهو أنّا نقولُ : الناسُ في هٰذا فريقانِ ؛ عوامٌّ ، وعلماءُ .

والذي نراه اللائقَ بعوامِّ الخلْقِ : ألا يخاضَ بهم في هٰذه التأويلاتِ ، بل يُنْزَعُ عن عقائدِهِمْ كلُّ ما يُوجِبُ التشبيهَ ويدلُّ على الحدوثِ ، ويحقَّقُ عندَهُمْ أنه موجودٌ ، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ ، وإذا سَألوا عن معاني هٰذه الآياتِ .. زُجروا عنها ، وقيلَ لهم : ليسَ هٰذا بعُشِّكُمْ ، فادرجوا عنه ، فلكلِّ علمٍ رجالٌ (١) .

ويُجابُ بما أجابَ به بعضُ السلفِ حيث سُئِلَ عن الاستواءِ فقالَ : الاستواءُ معلومٌ (٢) ، والكيفيةُ مجهولةٌ (٣) ، والسؤالُ عنه بدعةٌ ، والإيمانُ به واجبٌ (٤) .

---

(١) هٰذا هو الواجب ، لا أن تثار مكامن نفوسهم بمثل هٰذا وهم عنه غافلون ؛ فإن إثارة ذٰلك مناهض لفعل السلف رضي الله عنهم ، الذين رأوا بدعية السؤال بكيف وأين مثلاً ، وهٰذه القطعة في غاية الأهمية بشأن الإمام المصنف رحمه الله تعالىٰ ، فما ذكره هنا وهو في نهاية العقد الرابع من عمره .. هو ما كتبه قبل وفاته بِيُويمات في كتابه اللطيف « إلجام العوام » ، ما زاد في الأخير إلا تفصيلاً دعت الحاجة إليه ، ورتَّب وظائف لزم الأخذ بها ، لا أن المصنف رأىٰ رأياً ثم أعرض عنه .

(٢) وفي بعض الروايات : غير مجهول ، والمفاد واحد ؛ وهو ثبوت الاستواء بالخبر المتواتر .

(٣) ومشهور روايات الأثر هو : والكيف غير معقول ؛ أي : لا يمكن إثباته وتصوره ، وقول المؤلف رحمه الله : (مجهولة) بمعنىٰ أنها غير معقولة كما سيبيّنُ ذٰلك في شرحه .

(٤) روي هٰذا الأثر عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها ، وعن ←

وهٰذا ؛ لأنَّ عقولَ العوامِّ لا تتسعُ لقبولِ المعقولاتِ ، ولا إحاطتَهُمْ باللغاتِ تتَّسعُ لفهمِ توسُّعاتِ العربِ في الاستعاراتِ .

وأمَّا العلماءُ : فاللائقُ بهم تعرُّفُ ذٰلك وتفهُّمُهُ ، ولستُ أقولُ : إنَّ ذٰلك فرضُ عينٍ ، إذْ لمْ يرِدْ به تكليفٌ ، بلِ التكليفُ : التنزيهُ عن كلِّ ما يشبِّهُهُ بغيرِهِ ، فأمَّا معاني القرآنِ . . فلمْ يُكلَّفِ الأعيانُ فهمَ جميعِها[1] .

هٰذه النصوص وأمثالها ليست من المتشابه ، ورأي المؤلف في تعريف المتشابه

ولٰكنْ لسنا نرتضي قولَ مَنْ يقولُ[2] : إنَّ ذٰلك من المتشابهاتِ كحروفِ أوائلِ السورِ ؛ فإنَّ حروفَ أوائلِ السورِ ليسَتْ موضوعةً باصطلاحٍ سابقٍ للعربِ للدلالةِ على المعاني ، ومَنْ نطقَ بحروفٍ أو بكلماتٍ لم يُصطلَحْ عليها . . فواجبٌ أنْ يكونَ معناهُ مجهولاً إلىٰ أنْ يعرفَ ما أرادَ به ، فإذا ذكرَهُ . . صارَتْ تلك الحروفُ كاللُّغةِ المخترعةِ مِنْ جهتِهِ .

وأمَّا قولُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « ينزلُ اللهُ تعالىٰ إلى السماءِ الدنيا » . . فلفظٌ مفهومٌ ، ذُكِرَ للتفهيمِ ، وعُلِمَ أنَّهُ يَسبقُ إلى الأفهامِ منه المعنى الذي وُضِعَ له ، أو المعنى الذي يُستعارُ

← ربيعة بن عبد الرحمٰن ، وعن مالك بن أنس ، وفي بعض روايات ألفاظ مالك : هو كما وصف نفسه ، ولا يقال له : كيف ، وكيف عنه مرفوعٌ .
انظر مجمل الروايات في « الدر المنثور » (٤٧٣/٣) ، و« تفسير الطبري » (٢٣٨/١) ، وانظر تحقيق لفظه في « القول التمام » (ص ٢٩٨) .

(١) في (د) : (فلم يكلِّف الشرع الأعيان . . .) .

(٢) انظر « إفاضة الأنوار علىٰ أصول المنار » (ص ١١٣) ، و« البحر المحيط » (٤٥٢/١) للزركشي .

لـه ، فكيـفَ يُقـالُ : إنه متشـابهٌ ؟![1] بل هـو مخيّـلٌ معنىً خطأً عنـد الجاهـلِ ، ومُفْهِـمٌ معنىً صحيحـاً عند العالمِ ، وهـو كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ ؛ فإنَّه يخيِّلُ عند الجاهلِ اجتماعاً مناقضـاً لكونِـهِ على العـرشِ ، وعنـد العالِمِ يُفهَمُ : أنَّـه معَ الكلِّ بالإحاطةِ والعلمِ .

ومنه : « قلب المؤمن بيـن إصبعيـن من أصابع الرحمٰن »

وكقولِهِ عليه السلامُ : « قلبُ المؤمنِ بينَ إصبعينِ مِنْ أصابعِ الرحمٰن »[2] ، فإنَّهُ عندَ الجاهلِ يخيِّلُ عضوينِ مركَّبينِ مِنَ اللحمِ

---

(١) اختلف العلماء في حدِّ المتشابه علىٰ أقوال كثيرة ، من أشهرها : ما عَسُر إجراؤه علىٰ ظاهره ، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنها : ما احتمل أوجهاً من التأويل ، وهو قول عامة أهل الأصول ، والمتشابه عند المؤلف رحمه الله تعالىٰ : ما لا يفهم معناه ، ولا يكلف العبد فهمه . انظر « المنخول » (١/١٧٣) ، وفي « المستصفىٰ » (٢/٣٠) جواز إطلاق لفظ (المتشابه) علىٰ هٰذه الآيات ، ولٰكن المصنف لم يستعمله .
وبناءً عليه : لا يرى المؤلف أن آيةَ الاستواء وحديث النزول من المتشابه ، بل إنما يلتبسُ معناه على الجاهل بمرامي كلام العرب وأساليب تعابيرهم ، ومن لم يستوعبْ معنى الجهة ولزومها للتحيز الموجب للحدوث ؛ لذٰلك : فَهِمَ العالمُ المرادَ من المعية : الإحاطة والعلم وما ناسب السياق من التقدير ، وخُيِّل للجاهل حقيقة اللفظ الموجبة للتشبيه المنافي للتنزيه .
وقول المؤلف رحمه الله سبقَهُ إليه شيخه إمامُ الحرمين الجويني ـ مع وجود الخلاف قديماً كما سبق ـ إذْ قال : (والمعنيُّ بقوله تعالىٰ : ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ مراجعة منكري البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في استعجال الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها ، والمراد بقوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ أي : وما يعلم مآله إلا الله ، ويشهد لذٰلك قوله تعالىٰ : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ﴾ ، والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة) . « الإرشاد » (ص ٤٢) .
(٢) رواه مسلم (٢٦٥٤) ، ولفظه : « إن قلوب بني آدم كلَّها بين إصبعين من أصابع الرحمٰن كقلب واحد يصرِّفه حيث يشاء » .

والعظمِ والعصبِ ، مشتملينِ على الأناملِ والأظفارِ ، نابتينِ مِنَ الكفِّ ، وعندَ العالِمِ يدلُّ على المعنى المستعارِ له دونَ الموضوعِ له ، وهو ما كانَ[1] الإصبعُ له ، وكأنَّهُ سمَّى الإصبعَ قدرتَهُ[2] ؛ لأنَّ سرَّ الإصبعِ وروحَهُ وحقيقتَهُ هو القدرةُ على التقليبِ كيفَ يشاءُ[3] ، كما دلَّت المعيَّةُ في قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ علىٰ ما ترادُ المعيَّةُ له ؛ وهو العلمُ والإحاطةُ .

ولـٰكنْ مِنْ شائعِ عادةِ العربِ العبارةُ بالسببِ عن المسبَّب ، واستعارةُ السببِ للمستعارِ منه .

ومنه : « من تقرب إلي شبراً . . تقربت إليه ذراعاً »

وكقولِهِ تعالىٰ في الحديثِ القدسيِّ : « مَنْ تقرَّبَ إليَّ شبراً . . تقرَّبْتُ إليه ذراعاً ، ومَنْ أتاني يمشي . . أتيتُهُ هرولةً »[4] ، فإنَّ الهرولةَ عندَ الجاهلِ تدلُّ علىٰ نقلِ الأقدامِ وشدَّةِ العدْوِ ، وكذا الإتيانُ يدلُّ على القربِ في المسافةِ ، وعند العاقلِ يدلُّ

(١) في (و) : (يُراد) بدل (كان) .

(٢) هـٰذه الجملة زيادة من غير (و) .

(٣) قال الإمام النووي حاكياً القول الثاني من أحاديث الصفات : (كما يقال : فلان في قبضتي ، وفي كفِّي ، لا يراد به أنه حالٌّ في كفِّهِ ، بل المراد : تحت قدرتي ، ويقال : فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت ؛ أي : أنه هيِّن عليَّ قهره والتصرف فيه كيف شئت) . « شرح صحيح مسلم » (٢٠٤/١٦) ، و« مرقاة المفاتيح » (٢٦٠/١) .

ولا يخفىٰ أن العربي الذي سمع هـٰذه الآية مدرِكٌ لمراميها ، عالم بمرادها ، فلو سمعها في حق مخلوق . . ما أجراها علىٰ ظاهرها ، فكيف هو في حقِّ الخالق سبحانه ؟! وانظر توجيه الحديث كذٰلك في « تأسيس التقديس » (ص ٢٠٩) .

(٤) رواه البخاري (٧٤٠٥) ، ومسلم (٢٦٧٥) .

على المعنى المطلوبِ مِنْ قربِ المسافةِ بينَ الناسِ ، وهو قربُ الكرامةِ والإنعامِ ، وأنَّ معناهُ : أنَّ رحمتي ونعمتي أشدُّ انصباباً إلىٰ عبادي مِنْ طاعتهم إليَّ ؛ وهو كما قالَ تعالىٰ فيما يُروىٰ في الخبرِ : « لقدْ طالَ شوقُ الأبرارِ إلىٰ لقائي ، وأنا إلىٰ لقائِهِمْ لأشدُّ شوقاً »(١) ، تعالىٰ عمَّا يُفهَمُ مِنْ معنىٰ لفظِ الشوقِ بالوضعِ ؛ فإنه نوعُ ألمٍ ، وحاجةٌ إلى استراحةٍ ، وهو عينُ النقْصِ ، ولـٰكنَّ الشوقَ سببٌ لقبولِ المشتاقِ إليه ، والإقبالِ عليه ، وإفاضةِ النعمِ لديهِ ، فعبَّرَ به عن المسبَّبِ كما عبَّر بالغضبِ والرضا عنْ إرادةِ الثوابِ والعقابِ اللَّذَينِ هما ثمرةُ الغضبِ والرضا ومسبَّباهُ في العادةِ .

ومنه : « لأشد شوقاً »

وكذٰلك لمَّا قالَ : « الحجرُ الأسودُ يمينُ اللهِ في أرضه »(٢) ، يظنُّ الجاهلُ أنَّه أرادَ به اليمينَ المقابلَ للشمالِ ، الذي هو عضوٌ مركَّبٌ مِنْ لحمٍ ودمٍ وعظمٍ ، منقسمٌ بخمسةِ أصابعَ ، ثمَّ إنْ فتحَ بصيرتَهُ . . علمَ أنه : إنْ كانَ على العرشِ . . فلا يكونُ يمينُهُ في الكعبةِ ، ثم لا يكونُ حجراً أسودَ ، فيدركُ بأدنىٰ مُسْكَةٍ أنه استُعيرَ للمصافحةِ ؛ فإنه أُمرَ باستلامِ الحجرِ وتقبيلِهِ كما يُؤمرُ بتقبيلِ يمينِ الملوكِ ، فاستُعيرَ اللفظُ لذٰلك .

ومنـه : « الحجرُ الأسودُ يمينُ الله في أرضه »

والكاملُ العقلِ البصيرُ باللغةِ لا تعظمُ عندهُ هـٰذه الأمورُ ، بل يفهمُ معانيَها على البديهةِ .

---

(١) رواه المقدسي في « الترغيب في الدعاء » (ص ٥٣) .
(٢) رواه ابن خزيمة في « صحيحه » (٢٧٣٧) ، والطبراني في « الأوسط » (٥٦٣) ، والخطيب في « تاريخ بغداد » (٦/٣٢٦) .

مناقشة معاني الاستواء والخلوص إلى الراجح

فلنرجعْ إلىٰ معنى الاستواءِ والنزولِ :

أمَّا الاستواءُ : فهو نسبةُ العرشِ إليه لا محالةَ[1] ، ولا يمكنُ أنْ يكونَ للعرشِ إليه نسبةٌ إلا بكونِهِ : معلوماً ، أو مراداً ، أو مقدوراً عليهِ ، أو محلّاً مثلَ محلِّ العرضِ ، أو مكاناً مثلَ مستقرِّ الجسمِ .

ولٰكنْ بعضُ هٰذه النسبِ تستحيلُ عقلاً ، وبعضُها لا يصلحُ اللفظُ للاستعارةِ له ، فإنْ كانَ في جملةِ هٰذه النسبِ ـ مع أنه لا نسبةَ سواها[2] ـ نسبةٌ لا يحيلُها العقلُ ، ولا ينبو عنها اللفظُ . . فليعلمْ أنَّها المرادُ .

أمَّا كونُهُ مكاناً ومحلّاً كما هو للجوهرِ والعرضِ . . فاللفظُ يصلحُ له ، ولٰكنِ العقلُ يحيلُه كما سبقَ .

وأمَّا كونُهُ معلوماً ومراداً . . فالعقلُ لا يحيلُهُ ، ولٰكنِ اللفظُ لا يصلحُ له .

وأمَّا كونُهُ مقدوراً عليهِ ، وواقعاً في قبضةِ القدرةِ ومسخراً له[3] مع أنه أعظمُ المخلوقاتِ ، ويصلحُ الاستيلاءُ عليه ؛ لأنْ يتمدَّحَ به ، وينبَّهَ به علىٰ غيرِهِ الذي هو دونَهُ في العظمِ . . فهٰذا ممَّا لا يحيلُهُ العقلُ ، ويصلحُ له اللفظُ ، فأخلِقْ بأنْ يكونَ هو المرادَ قطعاً .

---

(١) الضمير في (إليه) عائد إلى الله تعالىٰ .

(٢) إذ كل التقديرات والتأويلات التي أوردها أهل العلم أو يحتملها العقل . . عائد لما ذكره المصنف رحمه الله تعالىٰ على التحقيق .

(٣) في (و) : (ومسخراتها) بدل (ومسخراً له) .

أمَّا صلاحُ اللفظِ له . . فظاهرٌ عند الخبيرِ بلسانِ العربِ ، وإنَّما ينبو عنْ مثلِ هٰذا أفهامُ المتطفِّلينَ علىٰ لغةِ العربِ ، الناظرينَ إليها مِنْ بُعدٍ ، الملتفتينَ إليها التفاتَ العربِ إلىٰ لسانِ التركِ ، حيثُ لم يتعلَّموا منه إلا أوائلَهُ !

فمِنَ المستحسنِ في اللغةِ أنْ يُقالَ : استوى الأميرُ علىٰ مملكتِهِ ؛ حتىٰ قالَ الشاعرُ : [من الرجز]

قَدِ اسْتَوىٰ بِشْرٌ عَلَى الْعِراقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْراقِ [1]

ولذٰلكَ قالَ بعضُ السلفِ [2] : أفهمُ مِنْ قولِهِ : ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ ما فُهِمَ مِنْ قولِهِ : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ .

مناقشة معاني التنزُّل

وأمَّا قولُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ تسليماً : « ينزلُ اللهُ إلى السماءِ الدنيا » . . فللتأويلِ فيه مجالٌ مِنْ وجهينِ :

أحدُهما : في إضافةِ النزولِ إليه ، وأنَّه مجازٌ ، وبالحقيقةِ : هو مضافٌ إلىٰ مَلَكٍ مِنَ الملائكةِ ؛ كما قالَ : ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ ، والمسؤولُ بالحقيقةِ أهلُ القريةِ ، وهٰذا أيضاً مِنَ المتداولِ في الألسنةِ ؛ أعني : إضافةَ أحوالِ التابعِ إلى المتبوعِ ، فيُقالُ : نزلَ

---

(١) قال الإمام الزبيدي رحمه الله تعالىٰ في « إتحاف السادة المتقين » (٢/١٠٦) : (وهو للبعيث كما قاله ابن عباد ، أو للأخطل كما قاله الجوهري . . . كذا نسبه إسماعيل بن عباد في كتابه « نهج السبيل ») . والبيت ليس في ديوانيهما ، وهٰذا لا يضرُّ كما لا يخفىٰ علىٰ أهل الحرفة .

(٢) قال إمام الحرمين رحمه الله بعدما ذكر حمل الاستواء على القصد : (وهٰذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله) . « الإرشاد » (ص ٤١) ، وحكى القول بعينه الإمام الزركشي عن سفيان الثوري كذٰلك كما في « البرهان » (٢/٨٩) .

الملِكُ على باب البلدِ ، ويُرادُ به عسكرُهُ ؛ فإنَّ المخبرَ بنزولِ الملكِ علىٰ بابِ البلدِ قد يُقالُ له : هلَّا خرجْتَ لزيارتِهِ ؟ فيقولُ : لا ؛ لأنَّه عرَّجَ في طريقِهِ على الصيدِ ، ولمْ ينزلْ بعدُ .

فلا يُقالُ له : فلمَ قلتَ : نزلَ الملكُ ، والآنَ تقولُ : لمْ ينزلْ بعدُ ؟ فيكونُ المفهومُ مِنْ نزولِ الملكِ نزولَ العسكرِ ، وهٰذا جليٌّ واضحٌ [١] .

والثاني : أنَّ لفظَ النزولِ قد يُستعملُ للتلطُّفِ والتواضعِ في حقِّ الخلْقِ ، كما يُستعملُ الارتفاعُ للتكبُّرِ ؛ يُقالُ : فلانٌ رفعَ رأسَهُ إلىٰ عَنانِ السماءِ ؛ أي : تكبَّرَ ، ويُقالُ : ارتفعَ إلىٰ أعلىٰ عليِّينَ ؛ أي : تعظَّمَ ، وإنَّ مَنْ علا أمرُهُ . . يُقالُ : أمرُهُ في السماءِ السابعةِ .

وفي معارضتِهِ إذا سقطَتْ رتبتُهُ . . يُقالُ : قدْ هوىٰ إلىٰ أسفلِ السافلينَ ، وإذا تواضعَ وتلطَّفَ . . يُقالُ : قد تطامنَ إلى الأرضِ [٢] ، ونزلَ إلىٰ أدنى الدرجاتِ .

فإذا فهمَ هٰذا ، وعلمَ أنَّ النزولَ يُستعملُ في النزولِ عنِ المكانِ ، وفي النزولِ عن الرتبةِ ؛ بتركِها أو سقوطِها ، وفي النزولِ عن الرتبةِ بطريقِ التلطُّفِ ، وتركِ الفعلِ الذي يقتضيهِ علوُّ الرتبةِ وكمالُ الاستغناءِ . . فلينظرْ إلىٰ هٰذه المعاني الثلاثةِ التي يتردَّدُ اللفظُ بينها : ما الذي يجوِّزُهُ العقلُ منها ؟

---

(١) بل ورد الأثر بأن النزول حقيقة هو للمَلَكِ .

(٢) تطامن : دنا وخفض .

أمَّا النزولُ بطريقِ الانتقالِ . . فقد أحالَهُ العقلُ كما سبقَ ؛ فإن ذلك لا يمكنُ إلا في متحيِّزٍ .

وأما سقوطُ الرتبةِ . . فهو محالٌ ؛ لأنه تعالىٰ قديمٌ بصفاتِهِ وجلالِهِ ، ولا يمكنُ زوالُ علوِّهِ .

وأمَّا النزولُ بمعنى اللطفِ والرحمةِ وتركِ الفعلِ اللائقِ بالاستغناءِ وعدمِ المبالاةِ . . فهو ممكنٌ ، فيتعيَّنُ التنزيلُ عليه [١] .

وقيلَ : إنه لما نزلَ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ ﴾ . . استشعرَ الصحابةُ منه مهابةً عظيمةً ، واستبعدوا الانبساطَ في السؤالِ ، أوالدعاءَ معَ ذلكَ الجلالِ ؛ فأُخْبِروا بأنَّ اللهَ تعالىٰ ـ معَ عظمِ جلالِهِ وعلوِّ شأنِهِ ـ متلطِّفٌ بعبادِهِ ، رحيمٌ بهم ، مستجيبٌ لهم ، مع الاستغناءِ عنهم إذا دعوهُ .

وكأنَّ استجابةَ الدعوةِ نزولٌ بالإضافةِ إلىٰ ما يقتضيهِ ذلكَ الجلالُ مِنَ الاستغناءِ وعدمِ المبالاةِ ، فعبَّرَ عن ذلكَ بالنزولِ ؛ تشجيعاً لقلوبِ العبادِ على المباسطةِ بالأدعيةِ ، بل على الركوعِ والسجودِ ، فإنَّ مَنْ يستشعرُ بقدْرِ طاقتِهِ مباديَ جلالِ اللهِ تعالىٰ . . استبعدَ سجودَهُ وركوعَهُ [٢] .

---

(١) واستعمال النزول في المعنوي من أفصح الفصيح ؛ قال عنترة : (من الكامل)

وَلقدْ نَزلْتِ فلا تظنِّي غيرَهُ ... مِنِّي بمنزلةِ المُحَبِّ المكرمِ

والمعنىٰ : نزلت قريبةً مني قربَ المحب المكرم .

(٢) في (د) : (استحق) بدل (استبعد) وهو بعيد ، وفي (أ) : (استبعد قبول ركوعه وسجوده) والمثبت من باقي النسخ أولىٰ ؛ لأن مستشعرَ مجالي الجلال يستحقرُ سجودَهُ وركوعه بجانبها ، كما سيبين المؤلف في اللحاق .

فإنَّ تقرُّبَ العبادِ كلِّهِمْ بالإضافةِ إلىٰ جلالِ اللهِ تعالىٰ . . أخسُّ مِنْ تحريكِ العبدِ إصبعاً مِنْ أصابعِهِ علىٰ قصْدِ التقرُّبِ إلىٰ ملِكٍ من ملوكِ الأرضِ ، ولو عَظَّمَ به[١] ملكاً مِنَ الملوكِ . . لاستحقَّ به التوبيخَ ، بلْ مِنْ عادةِ الملوكِ زجرُ الأراذلِ عنِ الخدمةِ والسجودِ بين أيديهِمْ والتقبيلِ لعتبةِ دورِهِمْ ؛ استحقاراً لهم عنِ الاستخدامِ ، وتعاظماً عنِ استخدامِ غيرِ الأمراءِ والأكابرِ ، كما جرَتْ به عادةُ بعضِ الخلفاءِ !

فلولا النزولُ عنْ مقتضى الجلالِ باللطفِ والرحمةِ والاستجابةِ . . لاقتضىٰ ذٰلك الجلالُ أن تُبهَتَ العقولُ عنِ الفكرِ[٢] ، وتخرسَ الألسنةُ عنِ الذكرِ ، وتخمدَ الجوارحُ عنِ الحركةِ ، فمَنْ لاحظَ ذٰلك الجلالَ وهٰذا اللطفَ[٣] . . استبانَ له على القطعِ أنَّ عبارةَ النزولِ مطابقةٌ للحالِ ، ولفظٌ مطلقٌ في موضعِهِ لٰكنْ لا علىٰ ما فهمَهُ الجهَّالُ .

تحريجة : فلم خصَّص النزول بسماء الدنيا ؟

فإنْ قيلَ : فلِمَ خَصَّصَ السماءَ الدنيا ؟

قلنا : هو عبارةٌ عنِ الدرجةِ الأخيرةِ التي لا درجةَ بعدَها ؛ كما يُقالُ : سقطَ إلى الثرىٰ ، وارتفعَ إلى الثريَّا ، علىٰ تقديرِ أنَّ الثريا أعلى الكواكبِ ، والثرىٰ أسفلُ المواضعِ .

تحريجة : وما علَّة التخصيص بالليل ؟

فإنْ قيلَ : فلِمَ خصَّصَ بالليالي فقالَ : « ينزلُ كلَّ ليلةٍ » ؟

(١) أي : بالسجود ونحوه .

(٢) البهت : الحيرة والدهشة .

(٣) في (د) : (اللفظ) والمراد : لفظ النزول .

قلنا : لأنَّ الخلواتِ هي مَظِنَّةُ استجابةِ الدعواتِ ، والليالي أُعدَّتْ لذٰلك ، حيث يسكنُ الخلْقُ ، وينمحي عنِ القلوبِ ذكرُهُمْ [١] ، ويصفو الذكرُ للهِ تعالىٰ ، فمثلُ هٰذا الدعاءِ هو المرجوُّ له الاستجابةُ ، لا ما يصدرُ عنْ غفلةِ القلوبِ عند تزاحمِ الأشغالِ [٢] .

* * *

---

(١) في (و) : (كدرها) بدل (ذكرهم) .

(٢) فوجب الحذرُ من التعطيل الذي هو قول المعتزلة والجهمية ، ومن اعتقاد حقيقة الظاهر الذي هو قول المشبهة والحشوية ، فكلا القولين ذميم مبتدع ، وقد بيَّن المؤلف في رسالته المسماة « إلجام العوام » الواجبَ اعتقاده علىٰ كل مسلم عند سماع أمثال هٰذه الآيات والأحاديث ؛ من تقديس ، وتصديق ، واعتراف بالعجز ، وسكوت ، وكفٍّ ، وإمساك ، وتسليم لأهل المعرفة .
والسلف رضي الله عنهم عندما سلَّموا وأمرُّوها كما جاءت . . لم يجروها علىٰ ظاهرها قطعاً ، فعدم إجرائها على الظاهر هو نوع تأويل لمن تأمَّلَ ذٰلك ، وهو المسمَّىٰ بالتأويل الإجمالي ، فلما اختلط الناسُ وتمازجت معارفُهم ولم يكن لكثير منهم نصيبٌ من فهم اللغة ودلالاتها . . ظهرَ التأويلُ بجلاء وقد كان نُتَفاً يسيرة عند السلف ، وهٰذا التأويلُ هو نقلُ هٰذه الظواهرِ من المعنى المتبادر عند القاصر إلىٰ إثبات صفة له جلَّ وعزَّ تليق بألوهيته ، وهو أعلم بها ، ولم يكلِّف العباد إلا الانقياد في إثباتها ، وله سبحانه في ذٰلك حِكَم ، وقد يكشف لأولي الألباب معناها .
ولا ريبَ أن طريقة السلف هي الأسلم والأحكم ، وهي الأليق عند الكمَّل من أهل الإيمان ، ولٰكن هٰذا لا يكون علىٰ حساب تخطئة الطريقة الثانية وإن كانت دونها ؛ فالحاجة لها مسيسةٌ لكثير من الناس ، وللذبِّ عن العقيدة كذٰلك .
قال الحافظ ابن حجر ناقلاً قولَ بعضهم : (قول من قال : طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أحكم . . ليس بمستقيم ؛ لأنه ظنَّ أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ذٰلك . . .) إلىٰ أن قال : (بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالىٰ ، وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده) . « فتح الباري » (١٣/٣٥٢) .

الدعوى التاسعة

ندَّعي : أنَّ اللهَ سبحانَهُ وتعالىٰ مرئيٌّ ، خلافاً للمعتزلة (١) .

وإنَّما أوردنا هٰذه المسألةَ في القطبِ المرسومِ بالنظرِ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ . . لأمرينِ :

أحدهما : أنَّ نفيَ الرؤيةِ ممَّا يلزمُ علىٰ نفيِ الجهةِ ؛ فأردنا أنْ نبيِّنَ كيفَ يُجمعُ بين نفيِ الجهةِ وإثباتِ الرؤيةِ .

والثاني : أنَّهُ تعالىٰ عندَنا مرئيٌّ ؛ لوجودِهِ ووجودِ ذاتِهِ (٢) ،

---

(١) تم الإلماع في المقدمة إلى الدور الإيجابي الذي مثَّله المعتزلة في عصرهم في الدفاع عن كبريات مسائل العقيدة ، وأشرنا إلىٰ أن ذٰلك لا يبرِّئ ساحتهم في أخذ يد العامة إلى الطرف الآخر دون تحري الوسطية المتمثلة في حقيقة اعتقاد أهل السنة والجماعة .

لقد بالغ المعتزلة في التنزيه مبالغة أدت بهم إلىٰ مثل هٰذه الشذوذات التي كانت علىٰ حساب الشرع ، فلم يكن الغرض من نفي الرؤية إلا إثبات التنزيه ؛ لذٰلك نرى القاضي عبد الجبار في « المغني » يفرد جزءاً خاصاً من كتابه في بحث رؤية الباري ، وفي الحقيقة نرى استدلالاته التي اعتمدها في هٰذا الجزء توجه إلى المجسمة ، لا لجماهير أهل السنة والجماعة الذين يثبتون الرؤية بالنقل والعقل من غير تكييف ، هٰذه المسألة (نفي التكييف) لا يستسيغها المعتزلة ولا يتصورونها . انظر « المغني » (٤/٨٩) .

في هٰذا البحث تتجلىٰ عبقرية إمامنا الغزالي في تصوير هٰذه المسألة وتقريبها من الأذهان ، وإثباتها عقلاً ونقلاً علىٰ طريقة المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية .

(٢) العطف هنا للبيان ؛ أي : وجوده سبحانه هو وجود ذاته ، أو للتخصيص ؛ أي : هو موجود بذاته وصفاته وأفعاله ، ولكن المرئي هو الذات ، لا الصفات والأفعال .

وليسَ ذٰلك إلا لذاتِهِ ؛ فإنه [١] ليسَ لفعلِهِ ولا لصفةٍ مِنَ الصفاتِ ، بل كلُّ موجودٍ ذاتٍ فواجبٌ أنْ يكونَ مرئياً ، كما أنَّه واجبٌ أنْ يكونَ معلوماً ، ولستُ أعني به : **أنه واجبٌ أنْ يكونَ معلوماً ومرئياً بالفعلِ ، بل بالقوَّةِ** ؛ أي : هو مِنْ حيثُ ذاتُهُ مستعدٌّ لأنْ تتعلقَ الرؤيةُ به ، وأنه لا مانعَ ولا محيلَ في ذاتِهِ له .

فإنِ امتنعَ وجودُ الرؤيةِ . . فلأمرٍ آخرَ خارجٍ عن ذاتِهِ ؛ كما تقولُ : الماءُ الذي في النهرِ مروٍ ، والخمرُ الذي في الدَّنِّ مسكرٌ ، وليسَ كذٰلك ؛ فإنَّهُ يسكرُ ويُرْوِي عندَ الشربِ [٢] ، ولٰكنْ معناه : أنَّ ذاتَهُ مستعدٌّ لذٰلك ، فإذا فهمْتَ المرادَ منه . . **فالنظرُ في طرفينِ** :

أحدُهُما : في الجوازِ العقليِّ .

والثاني : في الوقوعِ الذي لا سبيلَ إلىٰ دركِهِ إلا بالشرعِ ، ومهما دلَّ الشرعُ علىٰ وقوعِهِ . . فقد دلَّ ـ لا محالةَ ـ علىٰ جوازِهِ ، ولكنَّا ندلُّ بمسلكينِ واقعينِ عقليَّينِ علىٰ جوازِهِ :

الدليلُ العقليُّ علىٰ إمكان رؤيته سبحانه

الأوَّلُ : هو أنَّا نقولُ : إنَّ البارئَ تعالىٰ موجودٌ ، وذاتٌ ، وله ثبوتٌ وحقيقة ، وإنَّما يخالفُ سائرَ الموجوداتِ : في استحالةِ كونِهِ حادثاً ، أو موصوفاً بما يدلُّ على الحدوثِ ، أو موصوفاً بصفةٍ تناقضُ صفاتِ الإلٰهيَّةِ ؛ من العلمِ ، والقدرةِ ، وغيرِهما ، فكلُّ ما

(١) الضمير في (فإنه) عائد علىٰ فعل الرؤية ، فصحّة الرؤية مسبَّبة عن وجود الذات فقط .

(٢) أما حال كونه في النهر والدَّنِّ ولم يشرب . . فلا سكْرَ ولا رِيّ .

يصحُّ لموجودٍ . . فهو يصحُّ في حقِّهِ : إن لمْ يدلَّ على الحدوثِ ، ولمْ يناقضْ صفةً من صفاتِهِ .

والدليلُ عليه : تعلُّقُ العلمِ به ؛ فإنَّهُ لمَّا لمْ يؤدِّ ذٰلك إلىٰ تغيُّرٍ في ذاتِهِ ، ولا إلىٰ مناقضةِ صفاتِهِ ، ولا إلى الدلالةِ على الحدوثِ . . سُوِّيَ بينَهُ وبينَ الأجسامِ والأعراضِ في جوازِ تعلُّقِ العلمِ بذاتِهِ وصفاتِهِ ، والرؤيةُ نوعُ علمٍ ، لا يوجبُ تعلُّقُهُ بالمرئيِّ تغيُّرَ صفةٍ ، ولا يدلُّ على الحدوثِ ؛ فوجبَ الحكمُ بها علىٰ كلِّ موجودٍ .

تحريجة : كونه مرئياً يثبت له الجهة والجهةُ في حقِّه محال

فإنْ قيلَ : كونُهُ مرئياً يوجبُ كونَهُ بجهةٍ ، وكونُهُ بجهةٍ يوجبُ كونَهُ عَرَضاً أو جوهراً ، وهو محالٌ ؛ ونظمُ القياسِ : أنه إنْ كانَ مرئياً . . فهو بجهةٍ من الرائي ، وهٰذا اللازمُ محالٌ ؛ فالمفضي إلى الرؤيةِ محالٌ ؟[1] .

قلنا : أحدُ الأصلينِ مِنْ هٰذا القياسِ مسلَّمٌ لكم ؛ وهو أنَّ هٰذا اللازمَ محالٌ ، ولٰكنَّ الأصلَ الأوَّلَ ـ وهو ادعاءُ هٰذا اللازمِ على اعتقادِ الرؤيةِ ـ ممنوعٌ .

فنقولُ : لِمَ قلتُمْ : إنَّه إنْ كانَ مرئياً . . فهو بجهةٍ مِنَ الرائي ؟ أعلمْتموهُ ضرورةً أمْ بنظرٍ ؟

ولا سبيلَ إلىٰ دعوى الضرورةِ[2] ، وأمَّا النظرُ . . فلا بدَّ مِنْ

---

(١) يمكن القول : إن الفاء في قوله : (فالمفضي إلى الرؤية محال) للبيان ؛ لأن اللازمَ المحال والمفضيَ إلى الرؤية هو ثبوت الجهة ؛ فإذا انتفى اللازم . . انتفى الملزوم ؛ أي : إذا انتفىٰ كونه في جهة . . تعين كونه لا يرىٰ ، وإذا ثبتت الرؤية . . تعين كونه في جهة .

(٢) إذ عامة العقلاء لا يثبتون هٰذا التلازم ، والضروري ما اشترك في معرفته ←

بيانِهِ ، ومنتهاهم : أنهم لمْ يروا إلى الآنَ شيئاً إلا وكانَ بجهةٍ مِنَ الرائي مخصوصةٍ .

فيُقالُ : وما لم يُرَ .. فلا يحكمُ باستحالتِهِ ، ولوْ جازَ هٰذا .. لجازَ للمجسميِّ (١) أنْ يقولَ : إنه تعالىٰ جسمٌ ؛ لأنه فاعلٌ ، فإنَّنا لمْ نرَ إلى الآنَ فاعلاً إلا جسماً ، أو يقولَ : إنْ كانَ فاعلاً وموجوداً .. فهو إمَّا داخلَ العالَمِ وإمَّا خارجَهُ ، وإمَّا متصلٌ وإما منفصلٌ ، ولا تخلو عنه الجهاتُ الستُّ ؛ فإنه لمْ نعلمْ موجوداً إلا وهو كذٰلكَ ، فلا فضْلَ بينَكُمْ وبين هٰؤلاءِ !

وحاصلُهُ : يرجعُ إلى الحكمِ بأنَّ ما شُوهدَ وعُلِمَ ينبغي ألَّا يُعلمَ غيرُهُ إلا علىٰ وَفقِهِ ؛ وهو كمَنْ يعلمُ الجسمَ وينكرُ العَرَضَ ، ويقولُ : لوْ كانَ موجوداً .. لكانَ يختصُّ بحيِّزٍ ويمنعُ غيرَهُ مِنَ الوجودِ بحيثُ هو كالجسمِ .

ومنشأُ هٰذا : إحالةُ اختلافِ الموجوداتِ في حقائقِ الخواصِّ مع الاشتراكِ في أمورٍ عامَّةٍ ، وذٰلك تحكُّمٌ لا أصلَ له ، علىٰ أنَّ هٰؤلاءِ لا يغفُلُ عنْ معارضتِهِمْ بأنَّ اللهَ تعالىٰ يرىٰ نفسَهُ ، ويرى العالَمَ ، وهو ليسَ بجهةٍ مِنْ نفسِهِ ولا مِنَ العالَمِ ، فإذا جازَ ذٰلك .. فقدْ بطلَ هٰذا الخيالُ (٢) .

اللهُ تعالىٰ يرىٰ نفسَهُ والعالمَ من غير جهة

← وإدراكه العام والخاص .

(١) في (ج) : (للحشوي) .

(٢) فكما أنه سبحانه يرى العالم بغير جهة .. جازت رؤيته سبحانه بغير جهة .

مثال لتوضيح إمكان الرؤية من غير مقابلة

وهٰذا ممَّا يعترفُ به أكثرُ المعتزلةِ ، ولا مخرجَ عنه لمَنِ اعترفَ به [١] .

ومَنْ أنكرَ منهم [٢] . . فلا يقدرُ علىٰ إنكارِ رؤيةِ الإنسانِ نفسَهُ في المرآةِ ، ومعلومٌ أنه ليسَ في مقابلةِ نفسِهِ ، فإنْ زعموا أنّه لا يرىٰ نفسَهُ ، وإنَّما يرىٰ صورةً محاكيةً لصورتِهِ ، منطبعةً في ظاهرِ المرآةِ انطباعَ النقشِ في الحائطِ . . فيقالُ : إنَّ هٰذا القولَ ظاهرُ الاستحالةِ ؛ فإنَّ مَنْ تباعدَ عنْ مرآةٍ منصوبةٍ في حائطٍ بقدْرِ ذراعينِ . . يرىٰ صورتَهُ بعيدةً عنْ جرمِ المرآةِ بذراعينِ ، وإنْ تباعدَ بثلاثةِ أذرعٍ . . فكذٰلك ، والبعيدُ عنِ المرآةِ بذراعينِ كيفَ يكونُ منطبعاً في المرآةِ وسَمْكُ المرآةِ ربما لا يزيدُ علىٰ سَمْكِ شعيرةٍ ؟! فإنْ كانَتِ الصورةُ في شيءٍ وراءَ المرآةِ . . فهو محالٌ ؛ إذْ ليسَ وراءَ المرآةِ إلا جدارٌ أو هواءٌ أو شخصٌ آخرُ وهو محجوبٌ عنه ، وهو لا يراهُ ، وكذا عنْ يمينِ المرآةِ ، وعنْ يسارِها ، وفوقَها ، وتحتَها ،

---

(١) أورد القاضي عبد الجبار هٰذا الإلزام في صيغة شبهةٍ علىٰ لسان خصومه ، وحاول ردَّه ودفعه ، غير أن الأمر كما قال الإمام هنا : (ولا مخرج عنه لمن اعترف به) ، فغالب البراهين التي ساقها القاضي لا تتوجه إلا لمن يقول بإثبات الحدود والأبعاد لله سبحانه وتعالىٰ عن ذٰلك ، فهو يلزم خصمه بكون الرؤية لا تحصل إلا بشعاع ، وبوجود فرجة بين الرائي والمرئي ، أو إثبات الاتصال ، وكل ذٰلك يوجب كونه جوهراً أو عرضاً وثابتاً في جهة ، وهٰذا منفي عند أهل السنة والجماعة عند نفيهم الكيف فيها . انظر أقوال القاضي الهمذاني في « المغني » (١٧٦/٤ ، ١٩٠) ، وقد ذهب جمع من المعتزلة إلىٰ تأويل رؤية الله للعالَمِ بالعلم ، ملتزمين ما ذهبوا إليه .

(٢) أي : أنكر رؤية الله نفسَهُ ككثير المعتزلة ، أو رؤيتَهُ العالمَ كما قال بعضهم ، أو رؤيتهما معاً كما قال ذٰلك الكعبية (أتباع محمد الكعبي) .

وجهاتُ المرآةِ ستٌّ ، وهو يرىٰ صورةً بعيدةً عنِ المرآةِ بذراعينِ ، فلتطلبْ هـٰذه الصورةُ مِنْ جوانبِ المرآةِ ، فحيثُ وجدَتْ فهو المرئيُّ ، ولا وجودَ لمثلِ هـٰذه الصورةِ المرئيَّةِ في الأجسامِ المحيطةِ بالمرآةِ إلا في جسمِ الناظرِ . . فهو المرئيُّ إذنْ بالضرورةِ ، وقد بطلَتِ المقابلةُ والجهةُ(١) .

ولا ينبغي أنْ يُستحقرَ هـٰذا الإلزامُ ؛ فإنه لا مخرجَ عنه للمعتزلةِ ، ونحن نعلمُ بالضرورةِ : أنَّ الإنسانَ لوْ لمْ يبصرْ نفسَهُ قطُّ ، ولا عرفَ المرآةَ ، وقيلَ له : إنَّهُ يمكنُ أنْ تبصرَ نفسَكَ في مرآةٍ . . لحكمَ بأنهُ محالٌ ، وقالَ : لا يخلو إما أنْ أرىٰ نفسي وأنا في المرآةِ . . وهو محالٌ ، أو أرىٰ مثلَ صورتي في جرْمِ المرآةِ ، أو في جرمٍ وراءَ المرآةِ . . وهو محالٌ ؛ إذْ للمرآة في نفسِها صورةٌ ، وللأجسامِ المحيطةِ بها صورةٌ ، ولا تجتمعُ صورتانِ في جسمٍ واحدٍ ؛ إذْ محالٌ أنْ يكونَ في جسمٍ واحدٍ صورةُ إنسانٍ وحديدٍ وحائطٍ ، وإنْ رأيتُ نفسي حيثُ أنا . . فهو محالٌ ؛ إذْ لستُ في

---

(١) قد يستشكل مثال المصنف رحمه الله تعالىٰ بأنه : كيف يدعي أن المرئيَّ في المرآة هو الإنسانُ عينُهُ ، لا صورته ؟!
ولمزيد من التوضيح يقال : لو كان المرئي هو صورة الإنسان الناظر في المرآة لانتفىٰ معنى المرآتية ؛ إذ المرآة إنما تعكس الشعاع الذي صدر من ذات الناظر فيها إلىٰ عينه ، فما يراه على الحقيقة هو ذاته ، لا صورةً منطبعة في المرآة ؛ كأيِّ منظور آخر يبصره ، فرؤيتي للقلم الذي أخطُّ به إنما هو انعكاس لشعاع الضوء الصادر منه إلىٰ عيني ، وما المرآة إلا آلة تعكس هـٰذا الشعاع ، وبهـٰذا تبيَّنَتْ عِظَمَ هـٰذا المثال العجيب اللطيف من المصنف رحمه الله تعالىٰ ؛ إذ أثبت رؤية شيء من غير مقابلة ، وهو المطلوب هنا .

مقابلةِ نفســي ، فكيفَ أرىٰ نفسي ولا بدَّ من المقابلةِ بينَ الرائي والمرئيِّ ؟!

وهٰذا التقسيمُ صحيحٌ عندَ المعتزليِّ ، ومعلومٌ أنَّه باطلٌ ، وبطلانُهُ عندَنا لقولِهِ : (إنِّي لستُ في مقابلةِ نفسي . . فلا أراها) ، وإلا . . فسائرُ أقسامِ كلامِهِ صحيحٌ ؛ وبهٰذا يستبينُ ضيقُ حوصلةِ هٰؤلاءِ عن التصديقِ بما لَمْ يألفوهُ ، ولَمْ تأنسْ به حواسُّهُمْ .

الرؤيةُ واقعةٌ ولٰكن بما وردَ به الشرعُ

المسلكُ الثاني : وهو الكشفُ البالغُ ، أنْ نقولَ : إنَّما أنكرَ الخصمُ الرؤيةَ لأنَّه لَمْ يفهمْ ما نريدُهُ بالرؤيةِ ، ولَمْ يحصِّلْ معناها على التحقيقِ ، وظنَّ أنَّا نريدُ بها حالةً تساوي الحالةَ التي يدركُها الرائي عندَ النظرِ إلى الأجسامِ والألوانِ ![1] .

الرؤيةُ التي ينفيها الخصم ينفيها أهلُ الحقِّ كذٰلك

وهيهـات ! فنحن نعترفُ باستحالةِ ذٰلك في حـقِّ اللهِ تعالىٰ ، ولٰكن ينبغـي أنْ نحصِّـلَ معنـىٰ هٰذا اللفـظِ في الموضـعِ المتَّفقِ عليـه ونسبكَهُ ، ثـم نحذفَ منه ما يسـتحيلُ في حـقِّ اللهِ تعالىٰ ، فإنْ بقيَ مِنْ معانيهِ معنىً لَمْ يستحلْ في حقِّ اللهِ تعالىٰ ، وأمكنَ أنْ نسمِّيَ ذٰلك المعنىٰ رؤيةً حقيقةً . . أثبتناهُ في حقِّ الله تعالىٰ ،

---

(١) مما يؤكد هٰذا المعنىٰ من عدم فهم المعتزلة لمراد أهل السنة في تفسير حقيقة الرؤية . . تصريحُهم بإنكار وجود هٰذه الحقيقة لكونها غامضة غير مفهومة ، وإحجامهم عن تكفير القائل بها ؛ فقد نقل القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي الجبائي قوله : (القائل بالرؤية إذا علم القديم تعالىٰ علىٰ ما هو عليه من صفاته ، ونفىٰ عنه التشبيه ، ولم يصف رؤيته بصفة توجب التشبيه . . فيجب ألا يكفر لهٰذه العلة ؛ لأنه قد عرف الله تعالىٰ علىٰ ما هو به من صفاته ، ولم يكيّف رؤيته علىٰ وجه يوهم التشبيه ، بل قال : إنه يرىٰ كما يشاء ويريد من غير أن يكون بين حاسة الرؤية وبينه مقابلة) . « المغني » (٤/١٩٥) .

وقضينا بأنَّه مرئيٌّ حقيقةً ، وإن لمْ يمكنْ إطلاقُ اسمِ الرؤيةِ عليه إلا بالمجازِ . . أطلقنا اللفظَ بإذنِ الشرعِ ، واعتقدنا المعنىٰ كما دلَّ عليه العقلُ .

تفصيل القول في الرؤية الشرعية

وتحصيلُهُ : أنَّ الرؤيةَ تدلُّ علىٰ معنىً له محلٌّ ، وهو العينُ ، وله متعلَّقٌ ، وهو اللونُ والقدْرُ والجسمُ وسائرُ المرئياتِ .

فلننظرْ : إلىٰ حقيقةِ معناهُ ، وإلىٰ محلِّهِ ، وإلىٰ متعلَّقِهِ ، ولنتأملْ : أنَّ الركنَ مِنْ جملتِها في إطلاقِ هٰذا الاسمِ ما هو ؟

نفي إرادة المحل

فنقولُ : أمَّا المحلُّ . . فليسَ بركنٍ في صحَّةِ هٰذه التسميةِ ؛ فإنَّ الحالةَ التي ندركُها بالعينِ مِنَ المرئيِّ لو أدركناها بالقلبِ أو الجبهةِ مثلاً . . لكنَّا نقولُ : قد رأينا الشيءَ وأبصرناهُ ، وصدَقَ كلامُنا ؛ فإنَّ العينَ محلٌّ وآلةٌ لا تُرادُ لعينِها ، بل لتحلَّ فيه هٰذه الحالةُ ، فحيثُ حلَّتِ الحالةُ . . تمَّتِ الحقيقةُ ، وصحَّ الاسمُ .

ولنا أنْ نقولَ : (علمْنا بقلبِنا أو بدماغِنا) إنْ أدركنا الشيءَ بالقلبِ أو بالدماغِ . . فكذٰلكَ إنْ أبصرناهُ بالقلبِ أو بالجبهةِ أو بالعينِ .

نفي إرادة المتعلَّق

وأمَّا المتعلَّقُ بعينِهِ . . فليسَ ركناً في إطلاقِ هٰذا الاسمِ وثبوتِ هٰذه الحقيقةِ ؛ فإنَّ الرؤيةَ لوْ كانَتْ رؤيةً لتعلُّقِها بالسوادِ . . لما كانَ المتعلِّقُ بالبياضِ رؤيةً ، ولوْ كانَتْ لتعلُّقِها باللونِ . . لما كانَ المتعلِّقُ بالحركةِ رؤيةً ، ولوْ كانَ لتعلُّقِها بالعَرَضِ . . لما كانَ المتعلِّقُ بالجسمِ رؤيةً . . فدلَّ أنَّ خصوصَ صفاتِ المتعلَّقِ ليسَ ركناً لوجودِ هٰذه الحقيقةِ وإطلاقِ هٰذا الاسمِ ، بل الركنُ فيه مِنْ

حيثُ إنه صفةٌ متعلِّقةٌ أنْ يكونَ لها متعلَّقٌ موجودٌ ، أيَّ موجودٍ كانَ ، وأيَّ ذاتٍ كانَ ؛ فإذنِ : الركنُ الذي الاسمُ مطلَقٌ عليه هو الأمرُ الثالثُ[1] ؛ وهو حقيقةُ المعنىٰ ، مِنْ غيرِ التفاتٍ إلىٰ محلِّهِ ، ومتعلَّقِهِ .

المرادُ هو المعنىٰ فما حقيقتُهُ ؟

فلنبحثْ عنِ **الحقيقةِ** : ما هي ؟ **ولا حقيقةَ لها إلا أنَّها نوعُ إدراكٍ ، هو كمالٌ ومزيدُ كشفٍ بالإضافةِ إلى المتخيَّلِ** ؛ فإنَّا نرى الصديقَ مثلاً ثمَّ نغمضُ العينَ ، فتكونُ صورةُ الصديقِ حاضرةً في دماغِنا علىٰ سبيلِ التخيُّلِ والتصوُّرِ ، ولكنَّا لوْ فتحنا البصرَ . . أدركنا تفرقةً ، ولا ترجعُ تلك التفرقةُ إلىٰ إدراكِ صورةٍ أخرىٰ مخالفةٍ لما كانَتْ في الخيالِ ، بلِ الصورةُ المبصَرةُ مطابقةٌ للمتخيَّلَة مِنْ غيرِ فرْقٍ ، فليسَ بينَهما افتراقٌ ، إلا أنَّ هـٰذه الحالةَ الثانيةَ كالاستكمالِ لحالةِ التخيُّلِ وكالكشفِ لها ، فتحدثُ فينا صورةُ الصديقِ عندَ فتحِ البصرِ حدوثاً أوضحَ وأتمَّ وأكملَ ، والصورةُ الحادثةُ في البصرِ بعينِها تطابقُ الصورةَ الحادثةَ في الخيالِ ؛ فإذنِ : التخيُّلُ نوعُ إدراكٍ علىٰ رتبةٍ ، ووراءَهُ رتبةٌ أخرىٰ هي أتمُّ منه في الوضوحِ والكشفِ ، بل هي كالتكميلِ له ، **فنسمِّي هـٰذا الاستكمالَ بالإضافةِ إلى الخيالِ : رؤيةً وإبصاراً** .

ثمَّ أشياء نعلمها ولا نتخيلها

فكذا مِنَ الأشياءِ ما نعلمُهُ ولا نتخيَّلُهُ ، وهو ذاتُ اللهِ تعالىٰ وصفاتُهُ ، وكلُّ ما لا صورةَ له ؛ أي : لا لونَ له ولا قدْرَ ؛ مثلَ القدرةِ ، والعلمِ ، والعشقِ ، والإبصارِ ، والخيالِ ؛ فإنَّ هـٰذه أمورٌ

---

(١) عندما قال : (فلننظر : إلىٰ حقيقة معناه ، وإلىٰ محله ، وإلىٰ متعلقه . . .) .

نعلمُها ولا نتخيَّلُها ، والعلمُ بها نوعُ إدراكٍ ، فلننظرْ : هلْ يحيلُ العقلُ أنْ يكونَ لهٰذا الإدراكِ مزيدُ استكمالٍ نسبتُهُ إليه نسبةُ الإبصارِ إلى التخيُّلِ ؟

فإنْ كانَ ذٰلك ممكناً . . سمَّينا ذٰلك الكشفَ والاستكمالَ بالإضافةِ إلى العلمِ : رؤيةً ؛ كما سمَّيناهُ بالإضافةِ إلى التخيُّلِ : رؤيةً ، ومعلومٌ **أنَّ تقديرَ هٰذا الاستكمالِ في الاستيضاحِ والاستكشافِ غيرُ محالٍ في الموجوداتِ المعلومةِ التي ليسَتْ متخيَّلَةً** ؛ كالعلمِ والقدرةِ وغيرِهِما ، وكذا في ذاتِ اللهِ تعالىٰ وصفاتِهِ ، بلْ نكادُ ندركُ ضرورةً مِنَ الطبعِ : أنَّه يتقاضىٰ طلبَ مزيدِ استيضاحٍ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ وصفاتِهِ ، وفي ذواتِ هٰذه المعاني المعلوماتِ كلِّها .

سبب امتناع الرؤية في الدار الفانية

فنحن نقولُ : إنَّ ذٰلك غيرُ محالٍ ؛ فإنَّه لا مُحيلَ له ، بل العقلُ دليلٌ علىٰ إمكانِهِ ، بل على استدعاءِ الطبعِ له ، إلا أنَّ هٰذا الكمالَ في الكشفِ غيرُ مبذولٍ في هٰذا العالمِ ، والنفسُ في شغلِ البدنِ وكدورةِ صفاتِهِ ، فهو بسببه محجوبٌ عنه(١) ، وكما لا يبعدُ أنْ يكونَ الجفنُ أو السِّتْرُ أو سوادُ ما في العين سبباً ـ بحكمِ اطرادِ العادةِ ـ لامتناعِ الإبصارِ للمتخيَّلاتِ . . فلا يبعدُ أنْ تكونَ كدورةُ النفسِ وتراكمُ حُجُبِ الأشغالِ ـ بحكمِ اطرادِ العادةِ ـ مانعاً مِنْ إبصارِ المعلوماتِ .

فإذا بُعثِرَ ما في القبورِ ، وحُصِّلَ ما في الصدورِ ، وزكتِ القلوبُ

---

(١) أي : كمالُ الكشف ـ وهو الرؤية ـ لشغلِ البدن وكدوراته محجوبٌ عن طالبه في هٰذه الحياة .

بالشرابِ الطهورِ ، وصُفِّيَتْ بأنواعِ التصفيةِ والتنقيةِ . . لمْ يمتنعْ أنْ يستعدَّ بسببِها لمزيدِ استكمالٍ واستيضاحٍ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ [١] ؛ إذْ في سائرِ المعلوماتِ : يكونُ ارتفاعُ درجتِهِ عن العلمِ المعهودِ كارتفاعِ درجةِ الإبصارِ عن التخيُّلِ ؛ فيُعبَّرُ عن ذٰلك بلقاءِ اللهِ تعالىٰ ، أو مشاهدتِهِ أو رؤيتِهِ ، أو إبصارِهِ ، أو ما شئتَ مِنَ العباراتِ ؛ فلا مُشاحَّةَ فيها بعدَ إيضاحِ المعاني .

مزيد إيضاح لمعنىٰ الرؤيـة ولقـاء الله تعالىٰ

وإذا كانَ ذٰلك ممكناً : فإنْ خُلقَتْ هٰذه الحالةُ في العينِ . . كانَ اسمُ الرؤية بحكمِ وضعِ اللغةِ عليه أصدقَ ، وخلقُهُ في العين غيرُ مستحيلٍ ، كما أن خلقَهُ في القلبِ غيرُ مستحيلٍ ، فإذا فُهمَ المرادُ بما أطلقَهُ أهلُ الحقِّ من الرؤيةِ . . عُلمَ أنَّ العقلَ لا يحيلُهُ ، بل يوجبُهُ ؛ فإنَّ الشرعَ قد شهدَ له ؛ فلا يبقىٰ للمنازعةِ وجهٌ إلا علىٰ سبيلِ العنادِ ، أو المشاحَّةِ في إطلاقِ عبارةِ الرؤيةِ ، أو القصورِ عن دَرَكِ هٰذه المعاني الدقيقةِ التي ذكرناها ، ولنقتصرْ في هٰذا الموجزِ علىٰ هٰذا القدْرِ [٢] .

---

(١) في (و) : حاشية طويلة الذيل ، غاب شيء منها ، مفادها : إنما قال الشيخ المؤلف رحمه الله تعالىٰ : (بعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور ، وزكت القلوب . . .) للردّ علىٰ من اعتقد حصولها ـ الرؤية ـ بالاكتساب ، كمن اعتقد اكتساب النبوة بالرياضات ونحوها ، ومع ذٰلك : فإن حصول هٰذه الأسباب مجوّز لها لا موجب .

(٢) إلىٰ هنا قد يقال : أي معنىً للخلاف وقد اتفق أهل السنة والمعتزلةُ علىٰ نفي الرؤية التي يلزم عنها التحيُّز والمقابلة وما يثبت الحدوث ؟

والجواب : هو تعطيل المعتزلة للنصوص الشرعية الناطقة بإثبات الرؤية ، وتأوُّلُها تأوُّلاً بعيداً لا داعي له ؛ كما تأوَّلوا كلمة (إلىٰ) في قوله سبحانه : ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ ←

الشرع مؤكِّدٌ لوقوع الرؤية

الطرفُ الثاني : في وقوعِهِ شرعاً :

وقدْ دلَّ الشرعُ علىٰ وقوعِهِ ، ومداركُهُ كثيرةٌ ، ولكثرتِهِ يمكنُ دعوى الإجماعِ على الأوَّلينَ في ابتهالِهِمْ إلى اللهِ سبحانَهُ في طلبِ لذَّةِ النظرِ إلىٰ وجهِهِ الكريمِ ، ونعلمُ قطعاً مِنْ عقائدِهِمْ أنهم كانوا ينتظرونَ ذٰلك ، وأنَّهُمْ كانوا قدْ فهموا جوازَ انتظارِ ذٰلك وسؤالِهِ مِنَ اللهِ تعالىٰ بقرائنِ أحوالِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وجملةٍ مِنْ ألفاظِهِ الصريحةِ التي لا تدخلُ في الحصرِ ، والإجماعُ يدلُّ علىٰ خروجِ المداركِ عنِ الحصرِ .

سؤال نبي الله موسىٰ عليه السلام الرؤية

ومِنْ أقوىٰ ما يدلُّ عليه : قولُ موسىٰ عليه السلامُ : ﴿ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ فإنه يستحيلُ أنْ يخفىٰ علىٰ نبيٍّ مِنْ أنبياءِ اللهِ تعالى انتهىٰ منصبُهُ إلىٰ أنْ يكلِّمَهُ اللهُ سبحانَهُ شفاهاً ، فيجهلَ مِنْ صفاتِ ذاتِهِ تعالىٰ ما عرفَهُ المعتزلة ![1] .

هٰذا معلومٌ على الضرورةِ بطلانُهُ ؛ فإنَّ الجهلَ بكونِهِ ممتنعَ الرؤيةِ عندَ الخصمِ . . يوجبُ التكفيرَ أو التضليلَ ، وهو جهلٌ بصفةِ ذاتِهِ ؛ لأنَّ استحالتَهُ عندَهُمْ لذاتِهِ ، ولأنَّهُ ليسَ بجهةٍ ، فكيفَ لمْ يعرفْ موسىٰ عليه السلامُ أنَّهُ ليسَ بجهةٍ ؟ أو كيفَ عرفَ أنَّه ليسَ بجهةٍ ولمْ يعرفْ أنَّ رؤيةَ ما ليسَ بجهةٍ محالٌ ؟!

← بأنها مفرد (آلاء) بمعنى النعمة ، أو أن التعدية بـ (إلىٰ) تفيد الانتظار لا النظر ، أو أن النظر مباين للرؤية ، وغير ذٰلك مما ذكره القاضي عبد الجبار في « متشابه القرآن » (ص ٦٧٣) ، ولذا سيبيّن الإمام إثبات الرؤية نصّاً دون تكلُّف تأوُّلها طالما أن المعنى المثبت منها لا يخالف العقل مخالفة تستدعي التأويل .

(١) انظر « متشابه القرآن » (ص ٢٩٥) .

فليتَ شعري ؛ ماذا يضمرُ الخصمُ ويقدِّرُهُ مِنْ ذهولِ موسىٰ عليه السلامُ ؟

إما أن نقول بجهل النبي أو جهل المعتزلي

أيقدِّرُهُ معتقداً أنه جسمٌ في جهةٍ ذو لونٍ ؟! واتهامُ الأنبياءِ بذٰلك كفرٌ صريحٌ ؛ فإنه تكفيرٌ للنبيِّ ؛ فإنَّ القائلَ بأنَّ اللهَ سبحانَهُ جسمٌ وعابدَ الوثنِ والشمسِ واحدٌ !

أو يقولُ : علمَ استحالةَ كونِهِ بجهةٍ ، ولٰكنَّهُ لمْ يعلمْ أنَّ ما ليسَ بجهةٍ فلا يُرىٰ ! وهو تجهيلٌ للنبيِّ ؛ لأنَّ الخصمَ يعتقدُ أنَّ ذٰلك مِنَ الجليَّاتِ ، لا مِنَ النظريَّاتِ .

فأنت الآنَ ـ أيُّها المسترشدُ ـ مخيَّرٌ بينَ أنْ تميلَ إلىٰ تجهيلِ النبيِّ ، أو إلىٰ تجهيلِ المعتزليِّ ، فاختَرْ لنفسِكَ ما هو أليقُ بك ، والسلامُ [١] .

---

(١) هٰذه اللفتة من الإمام الغزالي في غاية الإحكام والإفحام ، فقد لجأ المعتزلة صراحة إلىٰ نسبة الجهل والتشكيك لسيدنا موسىٰ عليه السلام حال سؤاله الرؤية ، وهٰذه طامة كبرىٰ ، ولٰكن قول الإمام الغزالي : إن هٰذا يلزمهم تكفيره أو تضليله . . فقد جاوز شيوخهم هٰذه القنطرة ؛ قال عبد الجبار نقلاً عن شيخه أبي علي الجبائي : (إن بعض أهل التوحيد أجاب في ذٰلك بأن موسىٰ يجوز أن يكون في وقت سؤاله كان شاكاً في جواز الرؤية على الله ، فسأل موسىٰ ذٰلك لنفسه ، فبين الله تعالىٰ أن ذٰلك لا يجوز عليه بقوله : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ وبتقطيع الجبل ، وقال : إن غلطه في هٰذا لا يمتنع أن يكون صغيراً ؛ لأن ذٰلك بمنزلة إجازة المجيز للرؤية علىٰ بعض ما لا يرىٰ من الأعراض مع علمه به وسائر صفاته ، والقول بذٰلك لا يؤدي إلى الجهل بالتوحيد والعدل ، فلا يمتنع مثله علىٰ بعض الأنبياء إذا علم الله تعالىٰ أن ذٰلك لا يؤدي إلىٰ فساد وتنفير) . « المغني » (٤/٢١٩) .
كما حاول القاضي دفع هٰذا الإلزام بكون سيدنا موسىٰ قد طلب ذٰلك تنزلاً عند رغبة قومه حين قالوا : ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ فكان سؤاله للتقرير لا للاستفهام ، ثم ←

تحريجة : فإن كان النبي لا يجهل .. فكيف سألها في الدنيا ؟ وما قولكم في : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ و﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ ؟

فإنْ قيلَ : إنْ دلَّ هٰذا لكمْ .. فقدْ دلَّ عليكُمْ سؤالُهُ الرؤيةَ في الدنيا ، ودلَّ عليكُمْ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ ، وقولُهُ سبحانَهُ : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ .

قلنا : أمَّا سؤالُ الرؤيةِ في الدنيا .. فهو دليلٌ علىٰ عدمِ معرفتِهِ بوقوعِ وقتِ[1] ما هو جائزٌ في نفسِهِ ، والأنبياءُ كلُّهُمْ عليهم السلامُ لا يعرفونَ من الغيبِ إلا ما عُرِّفوا ، وهو القليلُ ، فمِنْ أينَ يبعدُ أنْ يدعوَ النبيُّ كشفَ غمَّةٍ وإزالةَ بليَّةٍ وهو يرتجي الإجابةَ في وقتٍ لمْ يسبقْ في علمِ اللهِ تعالى الإجابةُ فيه ؟! وهٰذا مِنْ ذٰلك الفنِّ[2] .

وأمَّا قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ .. فهو دفعٌ لما التمسَهُ[3] ، وإنَّما التمسَ في الحالِ ، لا في الآخرةِ ، فلو قالَ : أرني أنظرْ إليك في الآخرةِ ، فقالَ : لنْ تراني .. لكانَ ذٰلك دليلاً علىٰ نفيِ الرؤيةِ ، ولٰكنْ في حقِّ موسىٰ على الخصوصِ ، لا على العمومِ ، وما كانَ

← إنه قد تاب من هٰذا السؤال لأنه كان محض اجتهاد ، ولا يخفىٰ ما في هٰذا الكلام من التكلف الممجوج والتأوُّل البعيد . انظر « متشابه القرآن » (ص ٢٩١) ، و« المغني » (٢١٧/٤) .

(١) في (ج) : (بوقت وقوع) .

(٢) فعدم معرفة النبي في تعيين وقت جائزٍ لم يأذن الله في إطلاعه عليه .. لا يضرُّ ، بل هو من لازم العبودية ، ولٰكن المصيبة عظيمة الشرخ في نسبة الجهل لهم عليهم الصلاة والسلام بعلم الواجبات التي ادعىٰ أفراد المعتزلة علمها ، حتىٰ تجرّأ بعضهم ـ طلباً للخلاص من هٰذا المأزق ـ تجويز الجهل بالواجب في حق النبي ! وهٰذا من أقبح القوادح في حقِّ النبوة . انظر في هٰذا « الإرشاد » (ص ١٨٤) .

(٣) الالتماس : طلب الشيء ، وليس مختصاً بالضرورة بالندِّ ، بل ذاك قيد بلاغي .

دليلاً على الاستحالةِ أيضاً[١] ؛ فكيفَ وهو جوابٌ عنِ السؤالِ في الحالِ ؟!

وأمَّا قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ . . أي : **لا تحيطُ به ، ولا تكتنفُهُ مِنْ جوانبِهِ ؛ كما تحيطُ الرؤيةُ بالأجسامِ** ، وذٰلك حقٌّ ، أو هو عامٌّ ، فأُريدَ به في الدنيا ، وذٰلك أيضاً حقٌّ ، وهو ما أرادَهُ بقولِهِ سبحانَهُ : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ في الدنيا .

ولنقتصرْ علىٰ هٰذا القدْرِ مِنْ مسألةِ الرؤيةِ ، ولينظرِ المنصفُ كيف افترقَتِ الفِرَقُ ، وتحزَّبَتْ إلىٰ مفرِطٍ ومفرِّطٍ :

الرؤية بين الحشوية والمعتزلة وتوفيق أهل السنة

أمَّا الحشَويةُ : فإنهم لمْ يتمكَّنوا مِنْ فهمِ موجودٍ لا في جهةٍ ؛ فأثبتوا الجهةَ ، حتىٰ لزمَهُمْ بالضرورةِ الجسميةُ والتقديرُ والاختصاصُ بصفاتِ الحدوثِ .

وأمَّا المعتزلةُ : فإنهم نفوا الجهةَ ، ولم يتمكَّنوا مِنْ إثباتِ الرؤيةِ دونَها ، وخالفوا بِهِ قواطعَ الشرعِ ، وظنُّوا أنَّ في إثباتِها إثباتَ الجهةِ .

وهٰؤلاء تغلغلوا في التنزيهِ محترزينَ من التشبيهِ . . فأفرطوا ، والحشَويةُ أثبتوا الجهةَ احترازاً من التعطيلِ . . فشبَّهوا ، **فوفَّقَ اللهُ تعالىٰ أهلَ السُّنةِ للقيامِ بالحقِّ ، فتفطَّنوا للمسلكِ القصْدِ**[٢] ،

---

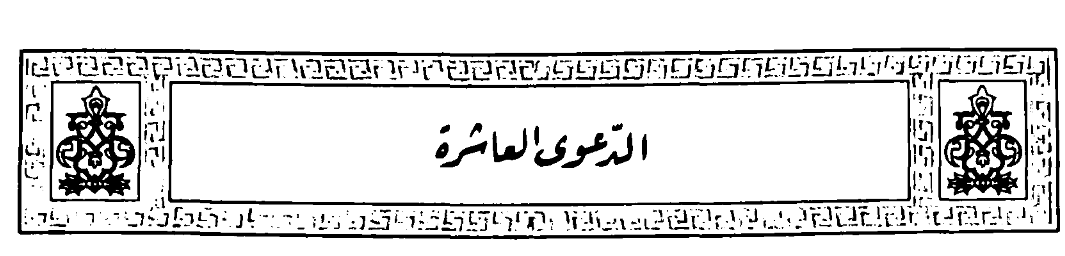
(١) لأنه لا يبعد منع الجائز من الوقوع ، ألا ترىٰ أن الرؤية للحق تعالىٰ جائزة في الدنيا عقلاً مندفعة شرعاً ؟ ولذا وقعت لسيد الوجود عليه الصلاة والسلام فيها على الخصوص تشريفاً لقدره العظيم عند ربه سبحانه .

(٢) المسلك القصد : الطريق المستقيم ، قال تعالىٰ : ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ ﴾ .

وعرفوا أنَّ الجهةَ منفيَّةٌ ؛ لأنها للجسميَّةِ تابعةٌ وتتمَّةٌ ، وأنَّ الرؤيةَ ثابتةٌ ؛ لأنها رديفُ العلمِ وقريبُهُ وهي له تكملةٌ ، فانتفاءُ الجسميَّةِ أوجبَ انتفاءَ الجهةِ التي هي مِنْ لوازمِها ، وثبوتُ العلمِ أوجبَ ثبوتَ الرؤيةِ التي هي مِنْ روادفِهِ أو تكمِلاتِهِ ، ومشارِكةٌ لهُ في خاصِّيَّتِها ؛ وهي أنها لا توجبُ تغيُّراً في ذاتِ المرئي ، بل تتعلَّقُ به علىٰ ما هو عليه كالعلمِ .

ولا يخفىٰ علىٰ عاقلٍ أنَّ هٰذا هو الاقتصادُ في الاعتقادِ .

* * *



الدّعوى العاشرة

اللهُ تعالىٰ واحدٌ في ذاته وصفاته وأفعاله

ندَّعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ واحدٌ ؛ فإنَّ كونَهُ واحداً يرجعُ إلىٰ ثبوتِ ذاتِهِ ونفيِ غيرِهِ ، فليسَ هو نظراً في صفةٍ زائدةٍ على الذات[1] ؛ فوجبَ ذكرُهُ في هٰذا القطبِ ، فنقول :

نفي الكمّ المتصل بالذات

الواحدُ قد يُطلقُ ويُرادُ به أنه لا يقبلُ الانقسامَ ؛ أي : لا كَمِّيةَ له ، ولا حدَّ ، ولا مقدارَ ، والباري سبحانَهُ وتعالىٰ واحدٌ بمعنىٰ : سلْبِ الكمِّيَّةِ المصحِّحةِ للقسمةِ عنه ؛ فإنه غيرُ قابلٍ للانقسامِ ؛ إذِ الانقسامُ فيما له كمِّيَّةٌ ، والتقسيمُ تصرُّفٌ في كمِّيَّةٍ بالتفريقِ والتصغيرِ ، وما لا كمِّيَّةَ له لا يُتصوَّرُ انقسامُهُ[2] .

نفي الكمّ المنفصل عن الذات

وقد يُطلقُ والمرادُ به أنه لا نظيرَ له في رتبتِهِ ؛ كما تقولُ : الشمسُ واحدةٌ ، والباري تعالىٰ أيضاً بهٰذا المعنىٰ واحدٌ ؛ فإنه لا ندَّ له .

فأمَّا أنه لا ضدَّ له . . فظاهرٌ ؛ إذِ المفهومُ مِنَ الضدِّ : هو الذي يتعاقبُ مع الشيءِ علىٰ محلٍّ واحدٍ ولا يجامعُهُ ، وما لا محلَّ له . . فلا ضدَّ له ، والباري تعالىٰ لا محلَّ له . . فلا ضدَّ له[3] .

---

(١) بل هو صفة عدمية كما سبق ، وانظر : « المطالب العالية » (٢/١٥٠) .

(٢) ولم يذكر المؤلف ردَّ هٰذا ؛ لأنه سبق ردُّه في دعاوىٰ نفي الجوهر والعرض والمخالفة للحوادث ، والحديث عن الكمّ والجزء والمقدار عائد لهٰذا .

(٣) الضدان يطلبان المحل ؛ لأنهما علىٰ فرضية التعاقب ، إذ هما لا يجتمعان كالبياض والسواد ؛ وعليه : كيف يتصور وجود الضدِّ له سبحانه ←

وأمـا قولنـا : لا نـدَّ لـه . . فنعنـي به : أن ما سـواهُ هـو خالقُهُ لا غيرَ .

نفيُ الشريك عن الله عز وجل

وبرهانُهُ : أنه لو قُدِّرَ له شريكٌ . . لكانَ مثلَهُ مِنْ كلِّ الوجوهِ ، أو أرفعَ رتبةً منه ، أو كانَ دونَهُ ، وكلُّ ذلك محالٌ ، فالمفضي إليه محالٌ [1] .

لا تعقل الاثنينية إلا بالمغايرة

ووجهُ استحالةِ كونِهِ مثلَهُ مِنْ كلِّ وجه : أنَّ كلَّ اثنينِ هما متغايرانِ ، فإن لمْ يكنْ تغايرٌ . . لمْ تكنِ الاثنينيَّةُ معقولةً ؛ فإنَّا لا نعقلُ سوادينِ إلا في محلَّينِ ، أو في محلٍّ واحدٍ في وقتينِ ، فيكونُ أحدُهُما مفارقاً للآخرِ ، ومبايناً له ومغايراً ؛ إمَّا في المحلِّ ، وإما في الوقتِ ، والشيئانِ يتغايرانِ تارةً بتغايرِ الحدِّ والحقيقةِ ؛ كتغايرِ الحركةِ واللونِ ؛ فإنَّهُما وإنِ اجتمعا في محلٍّ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ . . فهما اثنانِ ؛ إذ أحدُهُما مغايرٌ للآخرِ بحقيقتِهِ .

فإنِ استوى اثنانِ في الحقيقةِ والحدِّ ؛ كالسوادينِ . . فيكونُ الفرْقُ بينَهُما : إمَّا في المحلِّ ، أو في الزمانِ ، فإنْ فُرضَ سوادانِ مِثْلانِ في جوهرٍ واحدٍ في حالٍ واحدٍ . . كانَ محالاً ؛ إذْ لمْ تعرفِ الاثنينيَّةُ .

ولوْ جازَ أنْ يُقالَ : هما اثنانِ ولا مغايرةَ . . لجازَ أنْ يشارَ إلىٰ إنسانٍ واحدٍ ويُقالَ : إنه إنسانانِ ، بلْ عشرةٌ ، ولـٰكنَّهُمْ متساوونَ

← وهو منزَّه عن المكان كما سبق بيان ذٰلك في الدعاوى السالفة ؟!

(١) والمفضي إلىٰ هـٰذه الاحتمالات الثلاثة هو دعوىٰ وجود الشريك ، وهي المحال .

متماثلونَ في الصفةِ والمكانِ ، وجميعِ العوارضِ واللوازمِ مِنْ غيرِ فُرقانٍ ! وذٰلك محالٌ بالضرورةِ .

فإنْ كانَ ندُّ اللهِ تعالىٰ مساوياً له في الحقيقةِ والصفاتِ . . استحالَ وجودُهُ ؛ إذْ ليسَ يغايرُهُ بمكانٍ ؛ إذْ لا مكانَ ، ولا بزمانٍ ؛ إذْ لا زمانَ ، فإنهما قديمانِ ، فإذنْ . . لا فرقانَ ، وإذا ارتفعَ كلُّ فرْقٍ . . ارتفعَ العددُ بالضرورةِ ، ولزمَتِ الوحدةُ .

ومحالٌ أنْ يُقالَ : يخالفُهُ بكونِهِ أرفعَ منه ؛ فإنَّ الأرفعَ هو الإلٰهُ ؛ إذِ الإلٰهُ عبارةٌ عنْ أجلِّ الموجوداتِ وأرفعِها ، والآخرُ المقدَّرُ ناقصٌ ليسَ بإلٰهٍ ، ونحن إنَّما نمنعُ العددَ في الإلٰهيَّةِ ، والإلٰهُ هو الذي يُقالُ فيه بالقولِ المطلقِ : إنَّهُ أرفعُ الموجوداتِ وأجلُّها .

وإنْ كانَ أدنىٰ منه . . كانَ محالاً ؛ لأنه ناقصٌ ، ونحن نعبِّرُ بالإلٰهِ عن أجلِّ الموجوداتِ ، فلا يكونُ الأجلُّ إلا واحداً ، وهو الإلٰهُ .

ولا يُتصوَّرُ اثنانِ متساويانِ في صفاتِ الجلالِ ؛ إذْ يرتفعُ عند ذٰلك الافتراقُ ، ويبطلُ العددُ كما سبقَ .

تحريجة : فما الردُّ علىٰ من عدَّدَ الآلهة بمناسبة تعدُّد المخلوق ؟

فإنْ قيلَ : بِمَ تنكرونَ علىٰ مَنْ لا ينازعُكُم في اتحادِ مَنْ يُطْلَقُ عليه اسمُ الإلٰهِ ، مهما كانَ الإلٰهُ عبارةً عن أجلِّ الموجوداتِ ، ولٰكنَّهُ يقولُ : العالَمُ كلُّهُ ليسَ بمخلوقِ خالقٍ واحدٍ ، بلْ هو مخلوقُ خالقينِ ؛ أحدُهُما مثلاً : خالقُ السماءِ ، والآخرُ : خالقُ الأرضِ ، أو أحدُهُما : خالقُ الجماداتِ ، والآخرُ : خالقُ الحيواناتِ وخالقُ النباتِ ، فما المحيلُ لهٰذا ؟

فإن لمْ يكنْ على استحالةِ هٰذا دليلٌ . . فمِنْ أين ينفعُكُم قولُكُمْ : إنَّ اسمَ الإلٰهِ لا يطلقُ علىٰ هٰؤلاءِ ؟ فإنَّ هٰذا القائلَ يعبّرُ بالإلٰهِ عن الخالقِ ، أو يقولُ : أحدُهُما : خالقُ الخيرِ ، والآخرُ : خالقُ الشرّ ، أو أحدُهُما : خالقُ الجواهرِ ، والآخرُ : خالقُ الأعراضِ ؛ فلا بدَّ مِنْ دليلٍ على استحالةِ ذٰلك ؟

فنقولُ : يدلُّ على استحالةِ ذٰلك : أنَّ هٰذه التوزيعاتِ للمخلوقاتِ على الخالقينِ في تقديرِ هٰذا السائلِ . . **لا تعدو قسمينِ** :

إمَّا أنْ تقتضيَ تقسُّمَ الجواهرِ والأعراضِ جميعاً ؛ حتىٰ يخلقَ أحدُهُما بعضَ الأجسامِ والأعراضِ دونَ البعضِ .

أو يُقالُ : كلُّ الأجسامِ مِنْ واحدٍ ، وكلُّ الأعراضِ مِنَ الآخرِ .

وباطلٌ أنْ يُقالَ : إنَّ بعضَ الأجسامِ يخلقُهُ واحدٌ ؛ كالسماءِ مثلاً دونَ الأرضِ .

فإنَّا نقولُ : خالقُ السماءِ هل هو قادرٌ علىٰ خلْقِ الأرضِ أمْ لا ؟

فإنْ كانَ قادراً كقدرتِهِ علىٰ خلْقِ السماءِ . . لم يتميَّزْ أحدُهُما في القدرةِ عنِ الآخرِ ؛ فلا يتميَّزُ في المقدورِ عنِ الآخرِ ، فيكونُ المقدورُ بينَ قادرينِ ، ولا يكونُ نسبتُهُ إلىٰ أحدِهِما بأولىٰ مِنَ الآخرِ ، وترجعُ الاستحالةُ إلىٰ ما ذكرناهُ مِنْ تقديرِ تزاحمِ متماثلينِ مِنْ غيرِ فَرْقٍ ، وهو محالٌ (١) .

وإن لمْ يكنْ قادراً عليهِ . . فهو محالٌ ؛ لأنَّ الجواهرَ متماثلةٌ ،

---

(١) لأن من شرط التمايز والاثنينية وجودَ المغايرة ، وهنا لا مغايرة .

وأكوانُهـــا التي هـــي اختصاصـــاتٌ بالأحيـــازِ متماثلـــةٌ ، والقادرُ على الشيءِ قادرٌ علىٰ مثلِهِ إذا كانَتْ قدرتُهُ قديمةً ، بحيثُ يجوزُ أنْ تتعلَّقَ بمقدورينِ ، وقدرةُ كلِّ واحدٍ منهما تتعلَّقُ بعدَّةٍ مِنَ الأجسامِ والجواهرِ ، فلمْ تتقيَّدْ بمقدورٍ واحدٍ(١) ، وإذا جاوزَ المقدورَ الواحدَ علىٰ خلافِ القـــدرةِ الحادثةِ . . لمْ يكنْ بعضُ الأعـــدادِ بأولىٰ مِنْ بعضٍ ، بل يجبُ الحكمُ بنفـــيِ النهايةِ عنْ مقدوراتِهِ ؛ فيدخلُ كلُّ جوهرٍ ممكنٍ وجودُهُ في قدرتِهِ .

والقسمُ الثاني(٢) : أنْ يُقالَ : أحدُهُما يقدرُ على الجواهرِ ، والآخرُ على الأعراضِ ، وهما مختلفانِ ، فلا يجبُ مِنَ القدرةِ علىٰ أحدِهِما القدرةُ على الآخرِ .

وهٰذا محالٌ ؛ لأنَّ العرضَ لا يستغني عن الجوهرِ ، والجوهرَ لا يستغني عن العَرَضِ ؛ فيكونُ فعلُ كلِّ واحدٍ منهما موقوفاً على الآخرِ ، فإذا أرادَ خالقُ العَرَضِ خلقَ عرضٍ : فكيفَ يخلقُهُ وربما لا يساعدُهُ خالقُ الجوهرِ علىٰ خلْقِ الجوهرِ عندَ إرادتِهِ لخلْقِ العرضِ ؟!

فيبقىٰ عاجزاً متحيّراً ، والعاجزُ لا يكونُ قادراً ، وكذا خالقُ الجوهرِ ؛ إنْ أرادَ خلقَ الجوهرِ ربما خالفَهُ خالقُ العَرَضِ ؛ فيمتنعُ على الآخرِ خلْقُ الجوهرِ ، فيؤدِّي إلى التمانعِ .

دليلا التمانع والتوارد

---

(١) لأن امتناع تعلقها بمقدور دون آخر يثبت استحالة تعلقها بأي مقدور ؛ لأن المقدورات متماثلة ، وتعلقها بالبعض مع جواز التعلق بغيره يحتاج إلىٰ مرجِّح ، وهٰذا ينافي الألوهية ؛ لوجود التخصيص على القديم .

(٢) والقسم الأول كان في حديثه عن اشتراكهما في الجواهر والأعراض خلقاً .

فإنْ قيلَ : مهما أرادَ أحدُهُما خلْقَ جوهرٍ . . ساعدَهُ الآخرُ على العَرَضِ ، وكذا بالعكسِ .

تحريجة : نفرض اتفاقهما على الخلق

قلنا : هٰذه المساعدةُ : هل هي واجبةٌ لا يُتصوَّرُ في العقلِ خلافُها ، أم لا ؟

فإن أوجبتموها . . فهو تحكُّمٌ ، بلْ هو أيضاً مبطلٌ للقدرةِ ؛ فإنَّ خلْقَ الجوهرِ مِنْ واحدٍ كأنَّهُ يضطرُّ الآخرَ إلىٰ خلْقِ العَرَضِ ، وكذا بالعكسِ ، فلا يكونُ له قدرةٌ على التركِ ، فلا تتحقَّقُ القدرةُ مع هٰذا !

وعلى الجملةِ : فتركُ المساعدةِ إنْ كانَ ممكناً . . فقد تعذَّرَ الفعلُ ، وبطلَ معنى القدرةِ ، والمساعدةُ إنْ كانَتْ واجبةً . . صارَ الذي لا بدَّ له مِنْ مساعدةٍ مضطراً لا قدرةَ له .

تحريجة : نفرض أن أحدهما يخلق الخير والآخر الشر

فإنْ قيلَ : فيكونُ أحدُهُما خالقَ الشرِّ ، والآخرُ خالقَ الخيرِ .

قلنا : هٰذا هوسٌ ؛ **لأنَّ الشرَّ ليسَ شراً لذاتِهِ ، بلْ هو مِنْ حيثُ ذاتُهُ مساوٍ للخيرِ ومماثلٌ له**(١) ، والقدرةُ على الشيءِ قدرةٌ علىٰ مثلِهِ ؛ فإنَّ إحراقَ بدنِ المسلمِ بالنارِ شرٌّ ، وإحراقَ بدنِ الكافرِ خيرٌ ودفعُ شرٍّ ، والشخصُ الواحدُ إذا تكلَّمَ بكلمةِ الإسلامِ . . انقلبَ الإحراقُ في حقِّهِ شرّاً ؛ فالقادرُ علىٰ إحراقِ لحمِهِ بالنارِ عندَ سكوتِهِ عنْ كلمةِ الإيمانِ . . لا بدَّ وأنْ يقدرَ علىٰ إحراقِهِ عندَ النطقِ بها ؛

---

(١) فهو أمرٌ نسبيٌّ ؛ إذْ يعتبر الفعل شرّاً في حقِّ شيء وهو ليس بشرٍّ في حقِّ آخر ، ناهيك أننا لا نسلِّمُ بوجود شرٍّ مطلق في حقِّ الله تعالىٰ .

لأنَّ نطقَهُ بها صوتٌ ينقضي ، لا يغيِّرُ ذاتَ اللحمِ ، ولا ذاتَ النارِ ، ولا ذاتَ الإحراقِ ، ولا يقلبُ جنساً ؛ فتكونُ الإحراقاتُ متماثلةً ، فيجبُ تعلُّقُ القدرةِ بالكلِّ ؛ ويقتضي ذٰلك تمانعاً وتزاحماً .

وعلى الجملةِ : كيفما فُرضَ الأمرُ . . تولَّدَ منه اضطرابٌ وفسادٌ ، **وهو الذي أرادَه اللهُ تعالىٰ بقولِهِ** : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، فلا مزيدَ علىٰ بيانِ القرآنِ .

ولنختمْ هٰذا القطبَ بالدعوى العاشرة ، فلمْ يبقَ ممَّا يليقُ بهٰذا الفنِّ (١) إلا بيانُ استحالةِ كونِهِ محلّاً للحوادثِ ، وسنشيرُ إليه في أثناءِ الكلامِ في الصفاتِ ؛ ردّاً علىٰ مَنْ قالَ بحدوثِ العلْمِ والإرادةِ وغيرِهِما .

* * *

(١) الحديث عن صفات السُّلُوب الواجبة في حقِّ ذاته سبحانه .



القطب الثاني
في الصفات

وفيه سبعُ دعاوىٰ ؛ إذ ندَّعي : أنَّه تعالىٰ عالمٌ ، قادرٌ ، حيٌّ ، مريدٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، متكلمٌ ، فهٰذه سبعُ صفات (*) ، ويتشعَّبُ عنها نظرٌ في أمرينِ :

أحدُهُما : ما تختصُّ به آحادُ الصفاتِ .

والثاني : ما تشتركُ فيه جميعُ الصفاتِ .

فلتقعِ البدايةُ بالقسمِ الأوَّلِ ؛ وهو إثباتُ أصلِ الصفاتِ ، وشرحُ خصوصِ أحكامِها .

(*) هٰذه الصفات السبع هي أصل الصفات والأسماء الأخرىٰ له سبحانه ، فلذا لزمت العناية بها ، وباقي الصفات ـ كالرحمة والرأفة والرزق واللطف ـ على القول بها وبكونها صفات متفرِّعٌ عنها وراجعٌ إليها كما يلحظ المتأمل ، وقد أشار المصنف لذٰلك (ص ٢٩٦) .



الصفة الأولى: القُدْرة



ندَّعي : أنَّ محدِثَ العالَمِ قادرٌ ؛ لأنَّ العالَمَ فعلٌ محكَمٌ ، مرتَّبٌ ، متقنٌ ، منظومٌ ، مشتملٌ علىٰ أنواعٍ مِنَ العجائبِ والآياتِ ؛ وذٰلك يدلُّ على القدرةِ .

النظامُ والحكمة والإبداع دليلٌ على القدرة

ونرتِّبُ القياسَ فنقولُ : كلُّ فعلٍ محكَمٍ . . فهو صادرٌ مِنْ فاعلٍ قادرٍ ، والعالَمُ فعلٌ محكَمٌ ؛ فهو إذنْ صادرٌ مِنْ فاعلٍ قادرٍ .

ففي أيِّ الأصلينِ النزاعُ ؟

تحريجة : ما دليل إحكام العالم ؟

فإنْ قيلَ : لِمَ قلتُمْ : إنَّ العالمَ فعلٌ محكَمٌ ؟

قلنا : عنينا بكونِهِ محكَماً : ترتُّبَهُ ، وانتظامَهُ ، وتناسبَهُ ؛ فمَنْ نظرَ في أعضاءِ نفسِهِ الظاهرةِ والباطنةِ . . ظهرَ له مِنْ عجائبِ الإتقانِ ما يطولُ حصرُهُ ، فهٰذا أصلٌ يُدرِكُ معرفتَهُ الحسُّ والمشاهدةُ ، ولا يتَّسعُ جحدُهُ .

تحريجة : ولِمَ كان كلُّ محكم فاعلُهُ قادرٌ ؟

فإنْ قيلَ : فبِمَ يُدرَكُ الأصلُ الآخرُ ؛ وهو أنَّ كلَّ فعلٍ محكَمٍ مرتَّبٍ ففاعلُهُ قادرٌ ؟

قلنا : هٰذا مَدْرَكُهُ ضرورةُ العقلِ ؛ فالعقلُ يصدِّقُ به بغيرِ دليلٍ ، ولا يقدرُ العاقلُ علىٰ جحدِهِ ، ولٰكنَّا معَ هٰذا نجرِّدُ دليلاً يقطعُ دابرَ الجحودِ والعنادِ . فنقولُ :

نعني بكونِهِ قادراً : أنَّ الفعلَ الصادرَ منه لا يخلو : إمَّا أنْ

التعليل بالذات يوجب قِدَمَ المقدور

يصدرَ عنهُ لذاتِهِ ، أو لمعنىً زائدٍ عليهِ ، وباطلٌ أنْ يُقالَ : صدرَ عنه لذاتِهِ ؛ إذْ لوْ كانَ كذٰلكَ . . لكانَ قديماً معَ الذاتِ ، فدلَّ علىٰ أنَّه صدرَ لزائدٍ علىٰ ذاتِهِ ، فالصفةُ الزائدةُ التي بها تهيَّأَ الفعلُ للوجودِ نسمِّيها : قدرةً ؛ إذِ القدرةُ في وضعِ اللسانِ : عبارةٌ عن الصفةِ التي بها يتهيَّأُ الفعلُ للفاعلِ ، وبها يقعُ الفعلُ ، وهٰذا الوصفُ ممَّا دلَّ عليه التقسيمُ القاطعُ الذي ذكرناهُ ، ولسنا نعني بالقدرةِ إلا هٰذه الصفةَ ، وقد أثبتناها .

تحريجة : إن لم يصدر العالم عن الذات لكيلا يكون قديماً . . وجب أن تكون القدرة حادثة لحدوث الفعل

فإنْ قيلَ : فهٰذا ينقلبُ عليكم في القدرةِ ؛ فإنَّها قديمةٌ ، والفعلُ ليسَ بقديمٍ ؟[1] .

قلنا : سيأتي جوابُهُ في أحكامِ الإرادةِ فيما يقعُ الفعلُ به[2] .

وإذْ أثبتنا القدرةَ . . فلنذكرْ أحكامَها :

أحكام القدرة

ومِنْ حكمِها : أنَّها متعلقةٌ بجميعِ المقدوراتِ ، وأعني بالمقدوراتِ : الممكناتِ كلَّها[3] .

بيان معنىٰ عدم نهاية المقدورات

ولا يخفىٰ أنَّ الممكناتِ لا نهايةَ لها . . فلا نهايةَ إذنْ للمقدوراتِ ، ونعني بقولِنا : لا نهايةَ للممكناتِ : أنَّ خلقَ الحوادثِ بعدَ الحوادثِ لا ينتهي إلىٰ حدٍّ يستحيلُ في العقلِ

(١) وإلا . . لكان المقدور قديماً كما لو عللنا بالذات .

(٢) انظر (ص ٢٣١) .

(٣) وهي المجموعة بقول بعضهم :

الممكناتُ المتقابلاتُ　　وجودُنا والعدمُ الصفاتُ
أزمنةٌ أمكنةٌ جهاتُ　　كذا المقاديرُ روى الثقاتُ

حدوثُ حــادثٍ بعدَهُ ، فالإمكانُ مســتمرٌّ أبداً ، والقدرةُ واســعةٌ لجميعِ ذٰلك[1] .

وبرهانُ هٰذه الدعوىٰ وهو عمومُ تعلُّقِ القدرة : أنَّهُ قدْ ظهرَ أنَّ صانعَ العالمِ واحدٌ ؛ فإمَّا أنْ يكونَ له بإزاءِ كلِّ مقدورٍ قدرةٌ ، والمقدوراتُ لا نهايةَ لها . . فتثبتُ قُدَرٌ متعددةٌ لا نهايةَ لها ، وهو محالٌ ؛ لما سبقَ في إبطالِ دوراتٍ لا نهايةَ لها[2] .

وإمَّا أنْ تكونَ القدرةُ واحدةً ، فيكونَ تعلُّقُها معَ اتحادِها بما يتعلَّقُ بها مِنَ الجواهرِ والأعراضِ معَ اختلافِها . . لأمرٍ تشتركُ فيه ، ولا تشتركُ في أمرٍ سوى الإمكانِ ، فيلزمُ منه : أنَّ كلَّ ممكنٍ فهو مقدورٌ ـ لا محالةَ ـ وواقعٌ بالقدرةِ .

قدرة الله تعالىٰ واحدة تتعلق بكل ممكن

وبالجملةِ : إذا صدرَتْ منه الجواهرُ والأعراضُ . . استحالَ ألَّا يصدرَ منه أمثالُها ؛ فإنَّ القدرةَ على الشيءِ قدرةٌ علىٰ مثلِهِ ، وإذا لمْ يمتنعِ التعدُّدُ في المقدورِ . . فنسبتُها إلى الحركاتِ كلِّها والألوانِ كلِّها علىٰ وتيرةٍ واحدةٍ[3] ؛ فتصلحُ لخلْقِ حركةٍ بعدَ حركةٍ على الدوامِ ، وكذا لونٌ بعدَ لونٍ ، وجوهرٌ بعدَ جوهرٍ ، وهٰكذا ، وهو الذي عنينا بقولِنا : إنَّ قدرتَهُ تعالىٰ متعلقةٌ بكلِّ ممكنٍ ؛ فإنَّ الإمكانَ لا ينحصرُ في عددٍ ، ومناسبةُ ذاتِ القدرةِ لا تختصُّ بعددٍ دونَ عددٍ ؛ فلا يمكنُ أنْ يشارَ إلىٰ حركةٍ فيُقالَ : إنها خارجةٌ عنْ

(١) أما المقدورات الموجودات . . فهي منحصرة كما لا يخفىٰ .

(٢) انظر (ص ١٣٨) .

(٣) الوتيرة : الطريقة ، والمداومة على الشيء .

إمكانِ تعلُّقِ القدرةِ بها ، مع أنها تعلَّقَتْ بمثلِها ؛ إذْ بالضرورةِ نعلمُ : أنَّ ما وجبَ للشيءِ . . وجبَ لمثلِهِ .

ويتشعَّبُ عنْ هـٰذا فروعٌ ثلاثةٌ :

الأوَّلُ :

إنْ قالَ قائلٌ : هل تقولونَ : إنَّ خلافَ المعلومِ مقدورٌ ؟

تحريجة : فما القول في الممكنات التي تعلَّق العلم بعدم وجودها ؟

قلنا : هـٰذا ممَّا اختُلفَ فيه ، ولا يتصوَّرُ الخلافُ فيه إذا حُقِّقَ وأُزيلَ تعقيدُ الألفاظِ ؛ وبيانُهُ : أنه قد ثبتَ أنَّ كلَّ ممكنٍ مقدورٌ ، وأنَّ المحالَ ليسَ بمقدورٍ ؛ فلننظرْ : أنَّ خلافَ المعلومِ محالٌ أو ممكنٌ ، ولا تعرفُ ذٰلك إلا إذا عرفتَ معنى المحالِ والممكنِ وحصَّلْتَ حقيقتَهما ، وإلا . . فإنْ تساهلْتَ في النظرِ . . فربما صدقَ علىٰ خلافِ المعلومِ : أنَّه محالٌ ، وأنَّهُ ممكنٌ ليسَ بمحالٍ ، فإذنْ قدْ صدقَ أنه محالٌ وأنه ليسَ بمحالٍ ؛ والنقيضانِ لا يصدقانِ معاً .

فاعلمْ : أنَّ تحتَ اللفظِ إجمالاً ، وإنَّما ينكشفُ لك ذٰلك بما أقولُهُ ؛ وهو : أنَّ العالَمَ مثلاً يصدقُ عليه : أنه واجبٌ ، وأنه محالٌ ، وأنَّهُ ممكنٌ .

أمَّا كونُهُ واجباً . . فمِنْ حيثُ إنَّهُ إذا فُرِضَتْ إرادةُ القديمِ موجودةً وجوداً واجباً . . كانَ المرادُ أيضاً واجباً بالضرورةِ ، لا جائزاً ؛ إذْ يستحيلُ عدمُ المرادِ معَ تحقُّقِ الإرادةِ القديمةِ .

وأما كونُهُ محالاً . . فهو أنَّهُ لو قُدِّرَ عدمُ تعلُّقِ الإرادةِ بإيجادِهِ . . فيكونُ ـ لا محالةَ ـ حدوثُهُ محالاً ؛ إذْ يؤدِّي إلىٰ حدوثِ حادثٍ بلا سببٍ ، وقد عُرِفَ أنَّه محالٌ .

وأمَّا كونُهُ ممكناً . . فهو بأنْ يُنظرَ إلىٰ ذاتِهِ فقطْ ، ولا يُعتبرَ معه لا وجودُ الإرادةِ ولا عدمُها ؛ فيكونُ له وصفُ الإمكانِ ، فإذنِ الاعتباراتُ ثلاثةٌ :

ـ **الأوَّلُ** : أنْ نشرطَ فيه وجودَ الإرادةِ وتعلُّقَها ، فهو بهـٰذا الاعتبارِ واجبٌ .

ـ **الثاني** : أنْ نعتبرَ فقْدَ الإرادةِ ، فهو بهـٰذا الاعتبارِ محالٌ .

ـ **الثالثُ** : أنْ نقطعَ الالتفاتَ إلى الإرادةِ والسببِ ، فلا نعتبرَ وجودَهُ ولا عدمَهُ ، ونجرِّدَ النظرَ إلىٰ ذاتِ العالَمِ ، فيبقىٰ له بهـٰذا الاعتبارِ الأمرُ الثالثُ ، وهو الإمكانُ ، ونعني به : أنه ممكنٌ لذاتِهِ ؛ أي : إذا لمْ نشترطْ غيرَ ذاتِهِ . . كانَ ممكناً ؛ فظهرَ منه : أنه يجوزُ أنْ يكونَ الشيءُ الواحدُ ممكناً محالاً ؛ ولـٰكنْ ممكناً باعتبارِ ذاتِهِ ، محالاً باعتبارِ غيرِهِ ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ ممكناً لذاتِهِ محالاً لذاتِهِ ؛ فهما متناقضانِ ، فنرجعُ إلىٰ خلافِ المعلومِ ، فنقولُ :

قد يكون الشيء ممكناً من وجه ومحالاً من وجه آخر

إذا سبقَ في علمِ اللهِ تعالىٰ إماتةُ زيدٍ صبيحةَ يومِ السبتِ مثلاً فنقولُ : خَلْقُ الحياةِ لزيدٍ صبيحةَ يومِ السبتِ ممكنٌ أو ليسَ بممكنٍ ؟

فالحقُّ فيه أنَّهُ ممكنٌ ومحالٌ ؛ أي : هو ممكنٌ باعتبارِ ذاتِهِ إنْ قُطِعَ الالتفاتُ إلىٰ غيرِهِ ، ومحالٌ لغيرِهِ لا لذاتِهِ ؛ وذٰلك إذا اعتُبرَ معه الالتفاتُ إلىٰ تعلُّقِ العلمِ بالإماتةِ ، والمحالُ لذاتِهِ : هو الذي يمتنعُ لذاتِهِ ؛ كالجمعِ بينَ السوادِ والبياضِ ، لا للزومِ استحالةٍ في غيرِ ذاتِهِ .

وحياةُ زيدٍ لو قدِّرَتْ . . لمْ تمتنعْ لذاتِ الحياةِ ، ولـٰكنْ يلزمُ منه استحالةٌ في غيرِ ذاتِها ، وهو ذاتُ العلمِ ؛ إذْ ينقلبُ جهلاً ، ومحالٌ أنْ ينقلبَ جهلاً . . فبانَ أنَّه ممكنٌ لذاتِهِ ، محالٌ للزومِ استحالةٍ في غيرِهِ .

فإذا قلنا : حياةُ زيدٍ في هـٰذا الوقتِ مقدورةٌ . . لمْ نردْ به إلا أنَّ الحياةَ مِنْ حيثُ إنها حياةٌ ليسَ بمحالٍ كالجمعِ بينَ السوادِ والبياضِ ، وقدرةُ اللهِ تعالىٰ مِنْ حيثُ إنها قدرةٌ لا تنبو عن التعلُّقِ بخلقِ الحياةِ ، ولا تتقاصرُ عنه لفتورٍ ولا ضعفٍ ولا سببٍ في ذاتِ القدرةِ ، وهذان أمرانِ يستحيلُ إنكارُهُما ؛ أعني : نفيَ القصورِ عنْ ذاتِ القدرةِ ، وثبوتَ الإمكانِ لذاتِ الحياةِ مِنْ حيثُ إنها حياةٌ فقطْ مِنْ غيرِ التفاتٍ إلىٰ غيرِها ، والخصمُ إذا قالَ : غيرُ مقدورٍ ؛ علىٰ معنىٰ : أنَّ وجودَهُ يؤدي إلى استحالةٍ . . فهو صادقٌ في هـٰذا المعنىٰ ، فإنَّا لسنا ننكرُهُ .

جوازُ إطلاق لفظ الإمكان على الممكن الذي لم يسبق في علم الله وجودُهُ

ويبقى النظرُ في اللفظِ : وهو أنَّ الصوابَ مِنْ حيثُ اللغةُ إطلاقُ هـٰذا الاسمِ عليه أو سلبُهُ ؟

ولا يخفىٰ أن الصوابَ إطلاقُ اللفظِ ؛ فإنَّ الناسَ يقولونَ : فلانٌ قادرٌ على الحركةِ والسكونِ ، إنْ شاءَ تحرَّكَ وإنْ شاءَ سكنَ ، ويقولونَ : إنَّ له في كلِّ وقتٍ قدرةً على الضدينِ ، ويعلمونَ أن الجاريَ في علمِ اللهِ تعالىٰ وقوعُ أحدِهِما ، فالإطلاقاتُ شاهدةٌ لما ذكرناه ، وحظُّ المعنىٰ منه ضروريٌّ لا سبيلَ إلىٰ جحدِهِ .

❊ ❊ ❊

تحريجة: فقُدَرُ الأحياء: هل هي من خلقهم أم من خلق الله تعالىٰ؟

الفرعُ الثاني:

إنْ قالَ قائلٌ: ادعيتمْ عمومَ القدرةِ في تعلُّقِها بالممكناتِ، فما قولُكُمْ في مقدوراتِ الحيواناتِ وسائرِ الأحياءِ مِنَ المخلوقاتِ؛ أهي مقدورةٌ للهِ تعالىٰ أم لا؟ فإنْ قلتم: ليسَتْ مقدورةً له.. فقد نقضتُمْ قولَكُمْ: (إنَّ تعلُّقَ القدرةِ عامٌّ)، وإنْ قلتُمْ: إنَّها مقدورةٌ له.. لزمَكُمْ إثباتُ مقدورٍ بينَ قادرينِ، وهو محالٌ، أو إنكارُ كونِ الإنسانِ وسائرِ الحيوانِ قادراً، وهو مناكرةٌ للضرورةِ، ثمَّ مجاحدةٌ لمطالباتِ الشريعةِ؛ إذْ تستحيلُ المطالبةُ بما لا قدرةَ عليه، ويستحيلُ أنْ يقولَ اللهُ تعالىٰ لعبدِهِ: ينبغي أنْ تتعاطىٰ ما هو مقدورٌ لي، وأنا مستأثرٌ بالقدرةِ عليهِ ولا قدرةَ لكَ عليهِ!

فنقول في الانفصال[1]: قدْ تحزَّبَ الناسُ في هٰذا أحزاباً:

الجبرية قالوا بإنكار قدرة العبد مطلقاً

فذهبَتِ المجبرةُ إلىٰ إنكارِ قدرةِ العبدِ الحادثةِ، فلزمَها إنكارُ ضرورةِ التفرقةِ بينَ حركةِ الرِّعْدةِ والحركةِ الاختياريةِ، ولزمَها استحالةُ تكاليفِ الشرعِ[2].

---

(١) الخلوص من دعواهم مفصلين القول.

(٢) أما لزوم الجبرية إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة وحركة الاختيار.. فهم قائلون به تصريحاً، وزعموا: أن العباد مضطرون إلىٰ أنواع تصرفهم كما يضطر الريحُ الريشةَ إلىٰ حركتها، والمقصود من الجبرية هنا الجبرية الخالصة؛ إذ شاع في كتب المتأخرين تقسيمهم إلىٰ خالصة وإلىٰ متوسطة، ويعنون بالمتوسطة أهل السنة والجماعة.

وأما لزوم مذهبهم لاستحالة التكليف.. فهو النتيجة الحتمية لمقدمتهم التي اعتقدوها، فهم نفوا عن العبد الكسب والاستطاعة، فصار قولهم بجواز التكليف كعدمه؛ لأنهم يعدون التكليف جبراً؛ فلزمهم استحالة تكاليف الشرع لهٰذا. ←

وذهبَتِ المعتزلةُ إلىٰ إنكارِ تعلُّقِ قدرةِ اللهِ تعالىٰ بأفعالِ العبادِ والحيواناتِ والملائكةِ والجنِّ والشياطينِ [1] ، وزعمَتْ : أنَّ جميعَ ما يصدرُ منها مِنْ خلْقِ العبادِ واختراعِهِمْ ، لا قدرةَ للهِ تعالىٰ عليها بنفيٍ ولا إيجادٍ ؛ فلزمَتْها شناعتانِ عظيمتانِ :

المعتزلة قالوا بإطلاق قدرة العبد مناهضاً لقدرة الله تعالىٰ

إحداهُما : إنكارُ ما أطبقَ عليه السلفُ رضيَ اللهُ عنهم مِنْ أنه لا خالقَ إلا اللهُ ، ولا مخترعَ سواهُ .

لا خالق سوى الله تعالىٰ

والثانيةُ : نسبتُها الاختراعَ والخلْقَ إلىٰ قدرةِ مَنْ لا يعلمُ ما خلقَهُ [2] ؛ فإنَّ الحركاتِ التي تصدرُ مِنَ الإنسانِ وسائرِ الحيوانِ :

خالق الشيء عالم به

← انظر أقوالهم في « أصول الدين » (ص ٣٣٣) ، و« الملل والنحل » (١/٨٧) ، و« المواقف » (ص ٤٢٨) ، و« مرهم العلل المعضلة » (ص ١٠٥) .

(١) اعتمد المعتزلة هٰذا القول بناء علىٰ أمور أهمها : إثبات قاعدة التكليف ، وهٰذا لا يتحقق إلا بإثبات القدرة الخلَّاقة للعبد ليثبت الذم والمدح ، وبكون علم الله تعالىٰ لا يغيِّر شيئاً ولا يصادمُ قدرة العبد .
والمدقق يرىٰ أن هٰذا القول في حقيقته ردٌّ على المجبرة لا علىٰ أهل السنة ، وهو سحق لمعنى القادرية لله تعالىٰ ولٰكن بأسلوب خفي مبهرج بالعدل .
ولا داعيةَ لنقل نصوص المعتزلة في إثبات خلق أفعال العباد لأنفسهم ؛ فإنما سمَّوا فرقتهم بجماعة أهل العدل لذٰلك ، وأفرد القاضي عبد الجبار في « المغني » كتاباً سماه بـ (التكليف) وآخر بـ (المخلوق) ادعى البراهين علىٰ هٰذه المسألة ، وأبطل مصطلح الكسب .
والعجب من القاضي عبد الجبار الهمذاني إذ قال في سياق استدلاله علىٰ خلق القرآن : (علىٰ أن قوله عز وجل : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ يدل علىٰ حدوث القرآن وأنه تعالىٰ خلقه بعموم الآية ، ولولا قيام الدلالة علىٰ إخراج أفعال العباد منه . . لوجب دخوله في العموم ، ولا دلالة توجب إخراج القرآن منه ، فيجب دخوله فيه) ! « المغني » (١٦/٩٤) .

(٢) سيبين المؤلف رحمه الله تعالىٰ تلازم الخلق والعلم (خالق الشيء عالم به) ؛ ←

لـوْ سُـئِلَ عنْ عددِهـا وتفاصيلِهـا ومقاديرِها . . لمْ يكنْ عنـدَهُ خبرٌ منهـا ، بلِ الصبيُّ كما ينفصلُ مِنَ المهـدِ يدبُّ إلى الثديِ باختيارِهِ ويمتـصُّ ، والهِـرَّةُ كمـا وُلِـدَتْ تدبُّ إلىٰ ثـديِ أمِّها وهـي مغمَّضةُ العينيـنِ ، والعنكبـوتُ تنسـجُ مِـنَ البيـوتِ أشـكالاً غريبـةً يتحيَّـرُ المهندسـونَ فـي اسـتدارتِها وتـوازي أضلاعِهـا وتناسـبِ ترتيبِها ، وبالضـرورةِ نعلـمُ انفكاكَهـا عنِ العلـمِ بما يعجِزُ المهندسـونَ عنْ معرفتِهِ .

النحـل وأشـغاله دليل علىٰ قدرة الله تعالىٰ في خلـق أفعال الأحياء

والنحلُ تشكِّلُ بيوتَها علىٰ شكلِ التسديسِ ، فلا يكونُ فيها مربَّعٌ ولا مدوَّر ولا مسبَّع ، ولا شكلٌ آخرُ ؛ وذٰلك لتميُّزِ شكلِ المسدَّسِ بخاصيَّةٍ دلَّتْ عليها البراهينُ الهندسيةُ لا توجدُ في غيرِها ، وهو مبنيٌّ علىٰ أصولٍ :

أحدُها : أنَّ أحوَى الأشكالِ وأوسَعَها الشكلُ المستديرُ المنفكُّ عن الزوايا الخارجةِ عنِ الاستقامةِ .

والثاني : أنَّ الأشكالَ المستديرةَ إذا وضعَتْ متراصَّةً . . بقيَتْ بينَها فُرَجٌ معطَّلةٌ لا محالةَ .

والثالـثُ : أنَّ أقـربَ الأشـكالِ القليلةِ الأضلاعِ إلى المسـتديرةِ والاحتواءِ هو شكلُ المسدَّسِ .

والرابـعُ : أنَّ كلَّ الأشـكالِ القريبـةِ مِـنَ المسـتديرةِ كالمسبَّعِ

← لأن القادر : هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذٰلك إلا مع العلم . انظر « شرح المواقف » (٨/٦٦) .

والمثمَّـنِ والمخمَّـسِ إذا وُضِعَتْ جملةً متراصـةً متجاورةً . . بقيَتْ بينَها فُرَجٌ معطَّلةٌ ، ولمْ تكنْ متلاصقةً .

وأمَّـا المربَّعـاتُ : فإنهـا متلاصقـةٌ ، ولٰكنَّها بعيدةٌ عـنِ احتواءِ الدوائرِ ؛ لتباعدِ زواياها عنْ أوساطِها .

ولمَّا كانَ النحلُ محتاجاً إلىٰ شكلٍ قريبٍ مِنَ الدوائرِ ليكونَ حاوياً لشخصِهِ ؛ فإنَّهُ قريبٌ مِنَ الاستدارةِ ، وكانَ محتاجاً ـ لضيقِ مكانِهِ وكثرةِ عددِهِ ـ إلىٰ ألَّا يضيِّعَ موضعاً بفُرَجٍ تتخلَّلُ بينَ البيوتِ لا تتسعُ لأشخاصِها ، ولمْ يكنْ في الأشكالِ معَ خروجِها عنِ النهايةِ شكلٌ يقربُ مِنَ الاستدارةِ وله هٰذه الخاصيَّةُ ، وهو التراصُّ والخلوُّ عنْ بقاءِ الفُرَجِ بينَ أعدادِها إلا المسدَّسُ . . سخَّرَها اللهُ تعالىٰ لاختيارِ الشكلِ المسدَّسِ في صناعةِ بيتِها .

إنما الخَلْقُ مجلىً لتقديرات الحق سبحانه

فليتَ شعري ؛ أَعَرَفَ النحلُ هٰذه الدقائقَ التي يقصرُ عنْ دَرْكِها أكثرُ عقلاءِ الإنسِ ، أمْ سخَّرَهُ ـ لنيلِ ما هو مضطرٌّ إليهِ ـ الخالقُ المنفردُ بالجبروتِ ، وهو في الوسطِ مَجْرىً لتقديرِ اللهِ تعالىٰ (١) ، يجري عليهِ وفيهِ وهو لا يدريهِ ، ولا قدرةَ له على الامتناعِ منهُ ؟!

وأنَّ في صناعاتِ الحيواناتِ من هٰذا الجنسِ عجائبَ لو أوردتُ منها طرفاً . . لامتلأَتِ الصدورُ مِنْ عظمةِ اللهِ تعالىٰ وجلالِهِ (٢) .

---

(١) فهو محلٌّ لتجليات قدرة الله تعالىٰ وتعاجيبها .

(٢) قال إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ : (ومن ذهب إلىٰ أن العبد مخترعٌ أفعالَهُ وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة فيها . . فقد أخرج الإتقان والإحكام عن كونه دالاًّ على المتقن والمخترع ، وذٰلك نقض للدلالة العقلية) . « الإرشاد » (ص ١٩٠) .

فتعساً للزائغينَ عنْ سبيلِ اللهِ ، المغترّينَ بقدرتِهِمُ القاصرةِ ومُكْنَتِهِمُ الضعيفةِ ، الظّانينَ أنهم مساهمونَ للهِ تعالىٰ في الخلْقِ والاختراعِ وإبداعِ مثلِ هٰذه العجائبِ والآياتِ .

هيهاتَ هيهاتَ ! ذلَّتِ المخلوقاتُ ، وتفرَّدَ بالملكوتِ جبَّارُ السماواتِ .

أهل السنة هم الموفقون لاستخلاص الحق من الرأيين

فهٰذه أنواعُ الشناعاتِ اللازمةِ علىٰ مذهبِ المعتزلةِ ؛ **فانظرِ الآنَ إلىٰ أهلِ السنَّةِ كيفَ وُفِّقوا للسَّداد ، ورُشِّحوا للاقتصادِ في الاعتقادِ ؛ فقالوا :**

القولُ بالجبرِ محالٌ باطلٌ ، والقولُ بالاختراعِ اقتحامٌ هائلٌ ، وإنَّما الحقُّ : **إثباتُ القدرتينِ علىٰ فعلٍ واحدٍ ، والقولُ بمقدورٍ منسوبٍ إلىٰ قادرينِ** ، فلا يبقىٰ إلا استبعادُ تواردِ القدرتينِ علىٰ فعلٍ واحدٍ ، وهٰذا إنَّما يبعدُ إذا كانَ تعلُّقُ القدرتينِ علىٰ وجهٍ واحدٍ ، فإنِ اختلفَتِ القدرتانِ ، واختلفَ وجهُ تعلُّقِهما . . فتواردُ التعلُّقين علىٰ شيءٍ واحدٍ غيرُ محالٍ كما سنبيّنُهُ .

تحريجة : فكيف تثبتون مقدوراً بين قادرين ؟

فإنْ قيلَ : فما الذي حملَكُمْ علىٰ إثباتِ مقدورٍ بينَ قادرينِ ؟[1] .

قلنا : البرهانُ القاطعُ : علىٰ أنَّ الحركةَ الاختياريةَ مفارِقَةٌ

---

(١) في سياق حديثه عن الواحدية يعقد القاضي عبد الجبار فصلاً يسميه : (في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين علىٰ وجهٍ) ، ونرى المشكلة تتكرر ، ويرد ـ كعادة عامة المعتزلة ـ علىٰ وجه لا يقصد أهل السنة النزاع فيه ، ويترك محل النزاع الكامن في فهم مصطلح الكسب أو الاستطاعة ، وفهمُ مكامن النزاع من المزايا التي تحلىٰ بها إمامنا الغزالي رحمه الله تعالىٰ . انظر « المغني » (٢٥٦/٤) .

للرِّعْـدةِ (١) ، وإن فُرِضَتِ الرعدةُ مرادةً للمرتعدِ ومطلوبةً له أيضاً ، ولا مفارقةَ إلا بالقدرةِ ، ثـمَّ البرهانُ القاطعُ (٢) : علىٰ أنَّ كلَّ ممكنٍ فتتعلَّـقُ بـه قـدرةُ اللهِ تعالـىٰ ، وكلُّ حـادثٍ ممكـنٌ ، وفعـلُ العبدِ حـادثٌ ؛ فهـو إذنْ ممكنٌ ، فإن لـمْ تتعلَّقْ به قدرةُ اللهِ تعالىٰ . . فهو محالٌ ؛ فإنَّا نقولُ : **الحركةُ الاختياريةُ مِنْ حيثُ إنها حركةٌ حادثةٌ ممكنـةٌ . . مماثلـةٌ لحركةِ الرعـدةِ ، فيستحيلُ أنْ تتعلَّقَ قدرةُ اللهِ تعالىٰ بإحداهُما وتقصرَ عنِ الأخرىٰ وهي مثلُها** (٣) .

بلْ يلزمُ عليه محالٌ آخرُ ؛ وهو أنَّ اللهَ تعالىٰ لوْ أرادَ تسكينَ يدِ العبدِ إذا أرادَ العبدُ تحريكَها . . فلا يخلو : إمَّا أنْ تُوجدَ الحركةُ والسكونُ جميعاً ، أو كلاهما لا يوجدُ ، فيؤدي إلى اجتماعِ الحركةِ والسكونِ ، أو إلى الخلوِّ عنهما ، والخلوُّ عنهما معَ التناقضِ يوجبُ بطلانَ القدرتينِ ؛ إذِ القدرةُ : ما يحصلُ بها المقدورُ عندَ تحقُّقِ الإرادةِ وقَبولِ المحلِّ (٤) .

وإنْ ظنَّ أنَّ مقدورَ اللهِ تعالىٰ يترجَّحُ ؛ لأنَّ قدرتَهُ أقوىٰ (٥) . .

---

(١) والعلم بهـٰذا ضروري ؛ لأنه من المشاهدات الباطنة التي لا يتصور إنكارها .

(٢) أي : وبعد إثبات القدرة للعبد . . نثبت تعلقها بقدرة الله تعالىٰ ؛ لأنها من الممكنات .

(٣) فيستحيل تعلق القدرة بحركة الرعدة وعدم تعلقها بالحركة الاختيارية ، والاختيارية والرعدة سواء في الإمكان .

(٤) وليس من شرط المحل أن يكون موجوداً حتىٰ يصح تأثره بالقدرة ، وإلا . . لاستحال إيجاد شيء من عدم ، بل شرطه أن يكون ممكناً ، ومعلوم أن رحب الإمكان واسع .

(٥) وسبب هـٰذا الظنّ : أن يعتقد المدعي أن القدرتين ـ قدرةَ الله وقدرةَ العبد ـ ←

فهو محالٌ ؛ لأن تعلُّقَ القدرةِ بحركةٍ واحدةٍ لا تفضلُ تعلُّقَ قدرةٍ أخرىٰ بها ؛ إذْ كانَتْ فائدةُ القدرتينِ الاختراعَ ، وإنَّما قوَّتُهُ باقتدارِهِ علىٰ غيرِهِ ، واقتدارُهُ علىٰ غيرِهِ غيرُ مرجِّحٍ في الحركةِ التي فيها الكلامُ ؛ إذْ حظُّ الحركةِ[1] مِنْ كلِّ واحدةٍ مِنَ القدرتينِ أنْ تصيرَ مخترعةً بها ، والاختراعُ تساوٍ ، فليسَ فيه أشدُّ وأضعفُ حتىٰ يكونَ فيه ترجيحٌ ، فإذنِ الدليلُ القاطعُ علىٰ إثباتِ القدرتينِ ساقَنا إلىٰ إثباتِ مقدورٍ بينَ قادرينِ .

تحريجة : تعليل مقدور بين قادرين غير مفهوم

فإنْ قيلَ : الدليلُ لا يسوقُ إلىٰ محالٍ لا يفهمُ ، وما ذكرتموه غيرُ مفهومٍ ؟

قلنا : علينا تفهيمُهُ ؛ وهو أنَّا نقولُ : اختراعُ اللهِ تعالىٰ للحركةِ في يدِ العبدِ معقولٌ دونَ أنْ تكونَ الحركةُ مقدورةً للعبدِ ، فمهما خلقَ الحركةَ وخلقَ معها قدرةً عليها[2] . . كانَ هو المستبدَّ بالاختراعِ للقدرةِ والمقدورِ جميعاً ، وخرجَ منه : أنَّهُ منفردٌ بالاختراعِ ، وأنَّ الحركةَ موجودةٌ ، وأنَّ المتحرِّكَ عليها قادرٌ ، وبسببِ كونِهِ قادراً فارقَ حالُهُ حالةَ المرتعدِ ؛ فاندفعَتِ الإشكالاتُ كلُّها .

وحاصلُهُ : أنَّ القادرَ واسعُ القدرةِ ، فهو قادرٌ على الاختراعِ للقدرةِ والمقدورِ معاً ، ولمَّا كانَ اسمُ الخالقِ والمخترعِ مطلقاً علىٰ

← تجتمعان تحت جنس واحد ؛ ليحصل التفاضل من قوة وضعف ، ناسياً أن قدرة الله هي اختراع وإيجاد من العدم ، لا يشاركه في هـٰذا الوصف مخلوق .

(١) في (و) : (الحركتين) .

(٢) وهي قدرة العبد الحادثة ، فهو سبحانه خالق للحركة وخالق لقدرة العبد علىٰ كسب الحركة .

مَنْ أوجدَ الشيءَ بقدرتِهِ ، وكانَتِ القدرةُ والمقدورُ جميعاً بقدرةِ اللهِ تعالىٰ . . سُمِّيَ خالقاً ومخترعاً ، ولمْ يكنِ المقدورُ بقدرةِ العبدِ وإنْ كانَ معها [١] . فلمْ يسمَّ خالقاً ومخترعاً [٢] ، ووجبَ أنْ يُطلبَ لهٰذا النمطِ مِنَ النسبةِ اسمٌ آخرُ مخالفٌ ، فطُلِبَ له اسمُ الكسْبِ ؛ تيمناً بكتابِ اللهِ تعالىٰ [٣] ، فإنَّهُ وُجِدَ إطلاقُ ذٰلك علىٰ أعمالِ العبادِ في القرآنِ ، وأمَّا اسمُ الفعلِ . . فتردَّدوا في إطلاقِهِ [٤] ، ولا مُشاحَّةَ في الأسامي بعدَ فهمِ المعاني .

لا نسمي العبد خالقاً ومخترعاً وإنما الكسب فقط

تحربجة : فأي قدرةٍ هي التي تثبتونها للعبد ولا حقيقة لتعلقها ؟

فإنْ قيلَ : الشأنُ في فهمِ المعنىٰ ، وما ذكرتموهُ غيرُ مفهومٍ ؛ فإنَّ القدرةَ المخلوقةَ الحادثةَ إن لمْ يكنْ لها تعلُّقٌ بالمقدورِ . . لمْ تفهمْ ؛ إذْ قدرةٌ لا مقدورَ لها محالٌ ، كعلمٍ لا معلومَ له ، وإنْ تعلَّقَتْ به . . فلا يُعقلُ تعلُّقُ القدرةِ بالمقدورِ إلا مِنْ حيثُ التأثيرُ والإيجادُ وحصولُ المقدورِ بها ، فالنسبةُ بين المقدورِ والقدرةِ نسبةُ

---

(١) يعني : ولم يوجد المقدور بسبب قدرة العبد وإن كان مقارناً في وجوده لها .

(٢) كما تجاسرت المعتزلة علىٰ إطلاقه على العبد فقالوا : العبد خالقٌ لأفعال نفسه . انظر « شرح العقائد النسفية » (ص ١٣٥) .

(٣) حيث قال جلَّ من قائل : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ ، وقال ملا علي القاري رحمه الله تعالىٰ : (والحاصل : أن الفرق بين الكسب والخلق هو أن الكسب أمر لا يستقلُّ به الكاسب ، والخلق أمر مستقل به الخالق ، وقيل : ما وقع بآلة فهو كسب ، وما وقع لا بآلة فهو خلق ، ثم ما أوجده سبحانه من غير اقترانِ قدرة الله تعالىٰ بقدرة العبد وإرادته يكون صفة له ـ أي : للعبد ـ ولا يكون فعلاً له ؛ كحركة المرتعش ، وما أوجده مقارناً لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلاً وكسباً للعبد ؛ كالحركات الاختيارية) . « شرح الفقه الأكبر » (ص ٥٠) .

(٤) فتارة أطلقوه علىٰ أثر قدرة الله تعالىٰ ، وتارة علىٰ أثر قدرة العبد ، وإنما اختير الكسب للعلة المذكورة .

المسبَّبِ إلى السببِ ، وهو كونُهُ به ، فإذا لَمْ يكنْ به . . لَمْ يكنْ بينَهُما علاقةٌ ، فلَمْ تكنْ قدرةٌ ؛ إذْ كلُّ ما لا تعلُّقَ له . . فليسَ بقدرةٍ ؛ إذِ القدرةُ مِنَ الصفاتِ المتعلِّقةِ ؟

وجودُ التعلُّق لا يقتضي التأثير والإيجاد

قلنا : هي متعلِّقةٌ ، وقولُكُم : (التعلُّقُ مقصورٌ على الوقوعِ به)[1] . يُبطِلُ تعلُّقَ الإرادةِ والعلمِ ، وإنْ قلتُمْ : إنَّ تعلُّقَ القدرةِ مقصورٌ على الوقوعِ بها فقط[2] . . فهو أيضاً باطلٌ ؛ فإنَّ القدرةَ عندَكُمْ إذا فُرِضَتْ تبقىٰ ، وإذا فُرِضَتْ قبلَ الفعلِ . . فهلْ هي متعلِّقةٌ أم لا ؟ فإنْ قلتُمْ : لا . . فهو محالٌ[3] ، وإنْ قلتُمْ : نعم . . فليسَ المعنيُّ بها وقوعَ المقدورِ بها ؛ إذِ المقدورُ بعدُ لَمْ يقعْ ، فلا بدَّ مِنْ إثباتِ فنٍّ آخرَ مِنَ التعلُّقِ سوى الوقوعِ به ؛ إذِ التعلُّقُ عندَ الحدوثِ يعبَّرُ عنه بالوقوعِ به ، والتعلُّقُ قبلَ ذٰلك مخالفٌ

(١) أي : لا بدَّ من وقوع الفعل لنتصور التعلق ، فإن لم يكن وقوع بالتعلق . . فلا تعلق ؛ غير أن هٰذا باطل بتعلق الإرادة والعلم ، فهو حاصل ولا فعل به .

(٢) يعني : إن قلتم : قولكم : (يبطل تعلق القدرة والإرادة) لا يأتي علىٰ دعوانا ؛ لأن تعلق العلم عائد للانكشاف ، وهو حاصل بغير إيجادٍ ، وتعلق الإرادة عائد للتخصيص ، وهو لا يقتضي الإيجاد أيضاً ، أما تعلق القدرة . . فهو تعلق إيجادٍ زيادةً على التأثير الثابت بالإرادة ، وتحقيق الجواب : أن قدرة العبد ليس لها من معنى القدرة اللغوي إلا نسبة الفعل لمن وقع به ، فهي وقدرة الخالق تبارك وتعالىٰ يجمعهما الاشتراك اللفظي على التحقيق .

وقد ذهب الإمام لبيان هٰذه الحقيقة ـ وهي كون التعلق ثابتاً لقدرة العبد بالمقدور ـ إلىٰ إلزام الخصم بمذهبه ؛ حيث أثبت الخصم قدرةً للعبد فعَّالة خلَّاقة ، وهي عنده ثابتة قبل الفعل ، وعليه فهي متعلقة بمقدورها قبل وجوده ، وسيأتي بيانه .

(٣) لأنه يستحيل تقديرها دون متعلق لها ، وهٰذا أمر لا ينفيه صاحب الدعوىٰ . انظر « الإرشاد » (ص ٢١٩) .

لـه ، فهـو نوعٌ آخرُ مِنَ التعلُّقِ ، فقولُكُم : (إنَّ تعلُّقَ القدرةِ له نمطٌ واحـدٌ) . . خطـأٌ ، وكذٰلكَ القادريةُ القديمةُ عندَهُـمْ ؛ فإنها متعلِّقةٌ بالعالَمِ في الأزلِ وقبلَ خلْقِ العالَمِ[1] ، فقولُنا : (إنَّها متعلقةٌ) . . صـادقٌ ، وقولُنـا : (إنَّ العالَـمَ واقـعٌ بهـا) . . كاذبٌ ؛ لأنَّـهُ لـمْ يقعْ بعـدُ ، فلـوْ كانا عبارتينِ عـنْ معبَّرٍ واحدٍ . . لصـدقَ أحدُهُما حيثُ يصدقُ الآخرُ .

تحريجـة : معنىٰ تعلق القدرة قبل وقوع المقدور أنه متىٰ وقـع . . فقد وقع بها

فإنْ قيلَ : معنىٰ تعلُّقِ القدرةِ قبلَ وقوعِ المقدورِ : أنَّ المقدورَ إذا وقعَ . . وقعَ بها ؟

قلنا : فليسَ هٰذا تعلُّقاً في الحالِ ، بلْ هو انتظارُ تعلُّقٍ ، فينبغي أنْ يُقالَ : القدرةُ موجودةٌ ، وهي صفةٌ لا تعلُّقَ لها ، ولٰكنْ يُنتظرُ لها تعلُّقٌ إذا وقعَ المقدورُ بها ، وكذا القادريةُ[2] ، ويلزمُ عليه محالٌ ؛ وهو أنَّ الصفةَ التي لمْ تكنْ مِنَ المتعلِّقاتِ صارَتْ مِنَ المتعلِّقاتِ ! وهو محالٌ[3] .

تحريجـة : معنىٰ تعلق القدرة أنها متهيئـة لوقـوع المقدور بها

فإنْ قيلَ : معناها : أنها متهيّئةٌ لوقوعِ المقدورِ بها ؟

---

(١) إنما قال المصنف هنا : (وكذٰلك القادرية) ولم يقل : (القدرة) . . لأن المعتزلة علىٰ نفي القدرة وإثبات القادرية التي هي حالٌ لذات الواجب الوجود عند البهشمية (آخر مدارس الاعتزال) تتعلَّقُ بالممكن إيجاداً ، وهم مقرُّون بعد إثبات القادرية بتعلُّقها بالممكن قبل وجوده ، وعليه فلا مفرَّ من إثبات تعلُّقٍ للقدرة مغايرٍ لتعلُّق الإيجاد ، أقلُّ المراتب إثبات الصلوحية قبل الإيجاد ، وهو ما يعين علىٰ فهم الكسب عند الأشاعرة .

(٢) يعني : عند المعتزلة القائلين بها فراراً من إثبات صفة القدرة ، فالخصم لا بدَّ له من إثبات تعلُّق للقادرية عندهم قبل وجود المقدور .

(٣) إذْ ما الذي رجَّح التعلُّق حالَ إيجاد المقدور على التعلق قبله ؟

قلنا : ولا معنىٰ للتهيُّؤِ إلا انتظارُ الوقوعِ بها ، وذٰلك لا يوجبُ تعلُّقاً في الحالِ ، فكما عُقِلَ عندَكُمْ قدرةٌ موجودةٌ متعلِّقةٌ بالمقدورِ والمقدورُ غيرُ واقعٍ بها[1] . . عُقِلَ عندَنا أيضاً قدرةٌ كذٰلكَ والمقدورُ غيرُ واقعٍ بها ، ولٰكنَّهُ واقعٌ بقدرةِ اللهِ تعالىٰ ، فلمْ يخالفْ مذهبُنا هٰهنا مذهبَكم ثَمَّ إلا في قولِنا : (إنها وقعَتْ بقدرةِ اللهِ تعالىٰ) ، فإذا لَمْ يكنْ مِنْ ضرورةِ وجودِ القدرةِ ، ولا تعلُّقِها بالمقدورِ وجودُ المقدورِ بها . . فمِنْ أينَ يستدعي عدمَ وقوعِهِ بقدرةِ اللهِ تعالىٰ ؟ فوجودُهُ بقدرةِ اللهِ تعالىٰ لا فضلَ له علىٰ عدمِهِ مِنْ حيثُ انقطاعُ النسبةِ عنِ القدرةِ الحادثةِ ؛ إذِ النسبةُ إذا لَمْ تمتنعْ بعدمِ المقدورِ . . فكيفَ تمتنعُ بوجودِ المقدورِ ؟! وكيفما فُرِضَ المقدورُ موجوداً أو معدوماً . . فلا بدَّ مِنْ قدرةٍ متعلِّقةٍ لا مقدورَ لها في الحالِ .

تحريجة : فأيُّ معنىٰ لقدرة لا مقدور بها ؟

فإنْ قيلَ : فقدرةٌ لا يقعُ بها مقدورٌ هي والعجزُ بمثابةٍ واحدةٍ !

قلنا : إنْ عنيتُمْ به أنَّ الحالةَ التي يدركُها الإنسانُ عند وجودِها مثلُ ما يدركُهُ عندَ العجزِ في الرعدةِ . . فهو مناكرةٌ للضرورةِ .

وإنْ عنيتُمْ أنَّها بمثابةِ العجزِ في أنَّ المقدورَ لمْ يقعْ بها . . فهو صدقٌ ، ولٰكنْ تسميتُهُ عجزاً خطأٌ .

وإنْ كانَ مِنْ حيثُ القصورُ إذا نُسِبَ إلىٰ قدرةِ اللهِ تعالىٰ . . ظُنَّ أنه مثلُ العجزِ ، وهٰذا كما أنه لوْ قيلَ : القدرةُ قبلَ الفعلِ علىٰ

---

(١) وهي قدرة العبد الحادثة ، وتعلقها عندهم تعلُّق إيجاد عند حدوث المقدور ، وتعلُّق تهيُّؤ كما زعموا ـ ومردُّه كما بيَّن المصنف للصلوحية ـ قبل حدوث المقدور ، وهو المراد هنا .

أصلِهِمْ مساويةٌ للعجزِ مِنْ حيثُ إنَّ المقدورَ غيرُ واقعٍ بها . . لكانَ اللفظُ منكَراً مِنْ حيثُ إنَّها حالةٌ مدركَةٌ يفارقُ إدراكُها في النفسِ إدراكَ العجزِ ؛ فكذٰلكَ هٰذا ، ولا فرقَ .

لا محيصَ عن إثباتِ قدرتين متفاوتتين

وعلى الجملةِ : لا بدَّ مِنْ إثباتِ قدرتينِ متفاوتتينِ ؛ إحداهُما أعلىٰ ، والأخرىٰ بالعجزِ أشبَهُ مهما أضيفتْ إلى الأعلىٰ ، وأنت بالخيارِ بين أنْ تثبتَ للعبدِ قدرةً توهمُ شِبْهَ العجزِ مِنْ وجهٍ ، وبينَ أنْ تثبتَ للهِ تعالىٰ ذٰلك ! ولا تسترِبْ ـ إنْ كنتَ منصفاً ـ في أنَّ شبهَ القصورِ والعجزِ بالمخلوقاتِ أولىٰ ، بل لا يُقالُ : أولىٰ ؛ لاستحالةِ ذٰلك في حقِّ اللهِ تعالىٰ .

هٰذا غايةُ ما يحتملُهُ هٰذا المختصرُ مِنْ هٰذه المسألةِ .

❁ ❁ ❁

الفرعُ الثالثُ :

تحريجة : فلماذا لا نقول بتولد الحركات بعضها من بعض ؟

فإنْ قالَ قائلٌ : كيفَ تدَّعون عمومَ تعلُّقِ القدرةِ بجملةِ الحوادثِ وأكثرُ ما في العالَمِ مِنَ الحركاتِ وغيرِها متولِّداتٌ ، يتولَّدُ بعضُها مِنْ بعضٍ بالضرورةِ ؛ فإن حركَةَ اليدِ مثلاً بالضرورةِ تُولِّدُ حركةَ الخاتِمِ ، وحركةَ اليدِ في الماءِ تُولِّدُ حركةَ الماءِ ، وهو مشاهدٌ ، والعقلُ أيضاً يدلُّ عليه ؛ إذْ لوْ كانَتْ حركةُ الماءِ والخاتمِ بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ . . لجازَ أنْ يخلُقَ حركةَ اليدِ دونَ الخاتمِ ، وحركةَ اليدِ دونَ الماءِ ، وهو محالٌ ، وكذا في المتولِّداتِ معَ انشعابِها ؟[1] .

---

(١) يشنع القاضي عبد الجبار علىٰ أهل السنة لقولهم بأن كل المتولدات هي من ←

فنقولُ : ما لا يفهمُ لا يمكنُ التصرُّفُ فيه بالردِّ والقبولِ ؛ فإنَّ كونَ المذهبِ مردوداً أو مقبولاً . . بعدَ كونِهِ معقولاً [١] ، والمعلومُ عندَنا مِنْ عبارةِ التولُّدِ : **أنْ يخرجَ جسمٌ مِنْ جوفِ جسمٍ ؛ كما يخرجُ الجنينُ مِنْ بطنِ الأمِّ** ، والنباتُ مِنَ الأرضِ ، وهـٰذا محالٌ في الأعراضِ ؛ إذْ ليسَ لحركةِ اليدِ جوفٌ حتىٰ تخرجَ منه حركةُ الخاتمِ ، ولا هو شيءٌ حاوٍ لأشياءَ حتىٰ يترشَّحَ منهُ بعضُ ما فيهِ ، فحركةُ الخاتمِ إذا لمْ تكنْ كامنةً في ذاتِ حركةِ اليدِ . . فما معنىٰ تولُّدِها منها ؟!

التعريف الصحيح للتولُّد

فلا بدَّ مِنْ تفهيمِهِ ، وإذا لمْ يكنْ هـٰذا مفهوماً . . فقولُكُمْ : (إنَّه مشاهدٌ) . . حماقةٌ ؛ **إذْ كونُهُ حادثاً معَهُ مشاهدٌ لا غيرَ** ، فأمَّا كونُهُ متولِّداً منه . . فغيرُ مشاهدٍ [٢] .

اللازمات الشرطية لا تنفكُّ

وقولُكُمْ : (إنه لوْ كانَ بخلْقِ اللهِ تعالىٰ . . لقدرَ علىٰ أنْ يخلقَ حركةَ اليدِ دونَ الخاتمِ ، وحركةَ اليدِ دونَ الماءِ) ، وهـٰذا هوسٌ

← فعله سبحانه وتعالىٰ ؛ إذ يقول : (فأما المجبرة ـ ويعني بهم هنا : أهل السنة والجماعة ـ فإنهم يثبتون المتولدات كلها من فعل الله سبحانه ويمتنعون من أن يفعل الإنسان إلا في بعضه) . « المغني » (١٣/٩) وهو جزء التولد .
ونرى الإمام الغزالي رحمه الله تعالىٰ يحرر كعادته مكامن النزاع ويبين المراد ، ويثني علىٰ خصمه بطعنة من حججه الدوامغ كما سترىٰ هنا .

(١) يقول ابن سينا : (وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتىٰ يتأدىٰ منها إلىٰ غيرها ، بل بكل تأليف ؛ فذٰلك التحقيق يحوج إلىٰ تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف) . « الإشارات والتنبيهات » (١٢٩/١) .

(٢) أي : إنما المشاهد هو ترافق الحركتين معاً ، وليس المشاهدُ هو حدوث حركة الخاتم من حركة اليد .

يضاهي قولَ القائلِ : لوْ لمْ يكنِ الإرادةُ متولّداً مِنَ العلمِ[1] .. لقدرَ علىٰ أنْ يخلقَ الإرادةَ دونَ العلمِ ، أو العلمَ دونَ الحياةِ !

ولٰكنْ نقولُ : المحالُ غيرُ مقدورٍ ، ووجودُ المشروطِ دونَ الشرطِ غيرُ معقولٍ ، والإرادةُ شرطُها العلمُ ، والعلمُ شرطُهُ الحياةُ ؛ فكذٰلكَ شرطُ شغلِ الجوهرِ لحيِّزٍ فراغُ ذٰلكَ الحيِّزِ ، فإذا حرَّكَ اللهُ تعالى اليدَ .. فلا بدَّ وأنْ يشغلَ حيِّزاً في جوارِ الحيِّزِ الذي كانَتْ فيه ، فما لمْ يفرغْهُ .. كيفَ يشغلُهُ به ؟! ففراغُهُ شرطُ اشتغالِهِ باليدِ ؛ إذْ لوْ تحرَّكَ ولمْ يفرغِ الحيِّزَ مِنَ الماءِ بعدمِ الماءِ أو حركتِهِ .. لاجتمعَ جسمانِ في حيِّزٍ واحدٍ ! وهو محالٌ ؛ فكانَ خلوُّ أحدِهِما شرطاً للآخرِ ؛ فتلازما .. فظنَّ أنَّ أحدَهُما متولِّدٌ مِنَ الآخرِ ، وهو خطأٌ .

اللازمات غير الشرطية قد تنفكُّ

فأمَّا اللازماتُ التي ليسَتْ شرطاً .. فعندَنا يجوزُ أنْ تنفكَّ عنِ الاقترانِ بما هو لازمٌ له ، بل لزومُهُ بحكمِ طرْدِ العادةِ ؛ كاحتراقِ القطنِ عندَ مجاورةِ النارِ ، وحصولِ البرودةِ في اليدِ عندَ مماسَّةِ الثلجِ ؛ فإنَّ كلَّ ذٰلك مستمرٌّ بجريانِ سنَّةِ اللهِ تعالىٰ ، وإلا .. فالقدرةُ مِنْ حيثُ ذاتُها غيرُ قاصرةٍ عنْ خلْقِ البرودةِ في الثلجِ والمماسةِ في يدٍ معَ خلقِ الحرارةِ في اليدِ بدلاً عنِ البرودةِ .

فإذنْ ؛ ما يراهُ الخصمُ متولِّداً قسمانِ :

أحدُهُما : شرطٌ ، فلا يُتصوَّرُ فيه إلا الاقترانُ .

(١) كذا في (ز) ، وفي غيرها : (العلم متولداً من الإرادة) .

والثانــي : ليسَ بشــرطٍ ، فيتصــوَّرُ فيــه الافتــراقُ إذا خُرقَتِ العاداتُ .

تحريجة : لِمَ لا يكون المراد من التولد وجود موجود عقيب آخر ؟

فإنْ قيلَ : لمْ تدلُّوا علىٰ بطلانِ التولُّدِ ، ولٰكنْ أنكرتُم فهمَهُ ، وهو مفهومٌ ؛ فإنَّا لا نريدُ به ترشُّحَ الحركةِ مِنَ الحركةِ بخروجِها مِنْ جوفِها ، ولا تولُّدَ برودةٍ مِنْ برودةِ الثلجِ بخروجِ البرودةِ مِنَ الثلجِ وانتقالِها أو بخروجِها من ذاتِ البرودةِ ، بل نعني به : وجودَ موجودٍ عَقِيبَ موجودٍ ، وكونَهُ موجوداً أو حادثاً بهِ ، فالحادثُ نسمِّيهِ : متولِّداً ، والذي بهِ الحدوثُ نسمِّيهِ : مُولِّداً ، وهٰذه النسبةُ مفهومةٌ ، فما الذي يدلُّ علىٰ بطلانِها ؟

قلنا : إذا فَسَّرتُمْ بذٰلك . . دلَّ علىٰ بطلانِهِ ما دلَّ علىٰ بطلان كونِ القدرةِ الحادثةِ مُوجِدةً ؛ فإنَّا إذا أحلْنا أنْ نقولَ : (حصلَ مقدورٌ بقدرةٍ حادثةٍ) . . فكيفَ لا نُحيلُ الحصولَ بما ليسَ بقدرةٍ ؟! واستحالتُهُ راجعةٌ إلىٰ عمومِ تعلُّقِ القدرةِ ، وأنَّ خروجَهُ عنِ القدرةِ مُبطِلٌ عمومَ تعلُّقِها ، وهو محالٌ ، ثم هو مُوجِبٌ للعجزِ والتمانعِ كما سبقَ (١) .

نعمْ ، وعلى المعتزلةِ القائلينَ بالتولُّدِ مناقضاتٌ في تفصيلِ التولُّدِ لا تحصىٰ ؛ كقولِهِمْ : (إنَّ النظرَ يولِّد العلمَ ، وتذكُّرَهُ لا

---

(١) حاصل الجواب : أن المصنف قد بيَّن استحالة وجود مقدور بقدرة حادثة بأدلة لازمة عن مذهب الخصم ، فكيف يثبت مقدوراً لا بقدرة أصلاً ؟! إذِ المتولِّدات عند المعتزلة موجوداتٌ لا بقدرة الله تعالىٰ ولا بقدرة العبد ، وهو أبعد في الشناعة عن إثبات مقدورات موجَدَةٍ بقدرة العبد الحادثة .

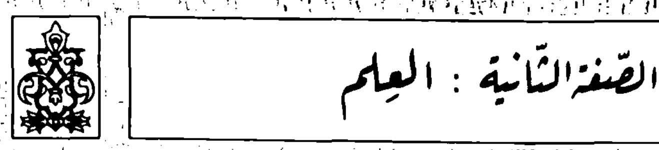
يوَلِّدُهُ)[1] ، إلىٰ غيرِ ذٰلك ممَّا لا نطوِّلُ بذكرِهِ ، فلا معنىٰ للإطنابِ فيما هو مستغنىً عنه .

وقد عرفْتَ مِنْ جملةِ هٰذا : أنَّ الحادثاتِ كلَّها جواهرَها وأعراضَها الحادثةَ منها في ذاتِ الأحياءِ والجماداتِ . . واقعةٌ بقدرةِ اللهِ سبحانَهُ وتعالىٰ ، وهو المستبدُّ باختراعِها ، وليسَ تقعُ بعضُ المخلوقاتِ ببعضٍ ، بلِ الكلُّ يقعُ بالقدرةِ ، وذٰلك ما أردنا أنْ نبيِّنَ مِنْ إثباتِ صفةِ القدرةِ للهِ تعالىٰ ، وعمومِ حكمِها ، وما اتصلَ بها مِنَ الفروعِ واللوازمِ .

* * *

---

(١) فلا معنىٰ للتفريق بين الصورتين ، ومذهب أهل السنة أن العلم حاصلٌ بخلق الله تعالىٰ عند وجود النظر ، لا مولَّدٌ عنه ، ولٰكن اختلفوا في وجوبه فقط .

الصّفة الثّانية : العلم

ندَّعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ عالِمٌ بجميعِ المعلوماتِ ، الموجوداتِ والمعدوماتِ .

شمول صفة العلم ودليلها

فإنَّ الموجوداتِ منقسمةٌ إلىٰ قديمٍ وحادثٍ ، والقديمُ : ذاتُهُ وصفاتُهُ ، ومَنْ عَلِمَ غيرَهُ . . فهو بذاتِهِ وصفاتِهِ أعلمُ ، فيجبُ ضرورةً أنْ يكونَ عالماً بذاتِهِ وصفاتِهِ إنْ ثبتَ أنَّهُ عالمٌ بغيرِهِ ، ومعلومٌ أنَّهُ عالمٌ بغيرِهِ ؛ لأنَّ ما ينطلقُ عليه اسمُ الغيرِ هو صنعتُهُ المتقَنُ ، وفعلُهُ المحكَمُ المرتَّبُ ، وذلك يدلُّ علىٰ علمِ الصانعِ كما يدلُّ علىٰ قدرتِهِ علىٰ ما سبقَ[1] .

فإنَّ مَنْ رأىٰ خطوطاً منظومةً تصدُرُ على الاتساقِ مِنْ كاتبٍ ثمَّ استرابَ في كونِهِ عالماً بصنعةِ الكتابةِ . . كانَ سفيهاً في استرابتِهِ ؛ فإذنْ قدْ ثبتَ أنَّه عالمٌ بذاتِهِ وبغيرِهِ .

تحريجة : فهل للمعلومات نهاية ؟

فإنْ قيلَ : فهلْ لمعلوماتِهِ نهايةٌ ؟

قلنا : لا ؛ فإنَّ الموجوداتِ في الحالِ وإنْ كانَتْ متناهيةً . . فالممكناتُ في الاستقبالِ غيرُ متناهيةٍ ، ويعلمُ الممكناتِ التي ليسَتْ بموجودةٍ أنَّهُ سيوجدُها أمْ لا يوجدُها ؛ فيعلمُ إذنْ ما لا نهايةَ له ، بلْ لو أردنا أنْ نكثِّرَ علىٰ شيءٍ واحدٍ وجوهاً مِنَ النسبِ

---

(١) قال جلَّ من قائل : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ .

والتقديراتِ . . لخرجَ عنِ النهايةِ ، واللهُ تعالىٰ عالمٌ بجميعِها .

فإنَّا نقولُ مثلاً : ضعفُ الاثنينِ أربعةٌ ، وضعفُ الأربعةِ ثمانيةٌ ، وضعفُ الثمانيةِ ستةَ عشرَ ، وهٰكذا نضعِّفُ ضعفَ الاثنينِ ، وضعفَ الضعفِ ، ولا يتناهىٰ ، والإنسانُ لا يعلمُ مِنْ مراتِبها إلا ما يقدِّرُهُ بذهنِهِ ، وسينقطعُ عمرُهُ ويبقىٰ مِنَ التضعيفاتِ ما لا يتناهىٰ .

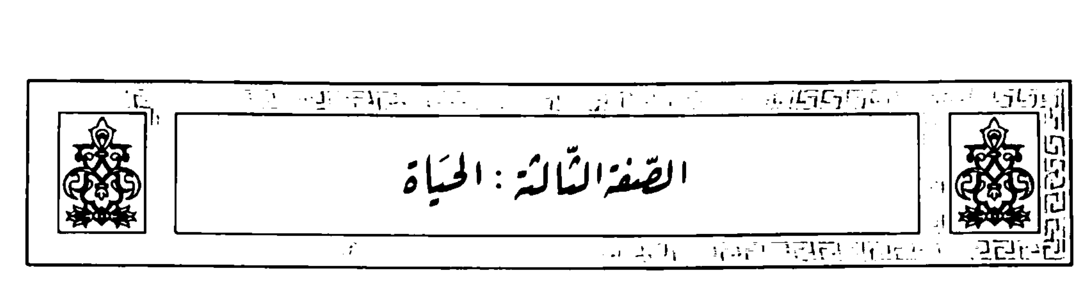
فـإذنْ ؛ معرفـةُ أضعـافِ أضعـافِ الاثنيـنِ ـ وهـو عـددٌ واحـدٌ ـ يخرجُ عنِ الحصرِ ، وكذٰلك كلُّ عَدٍّ ، فكيفَ غيرُ ذٰلك مِنَ النسبِ والتقديراتِ ؟![1] .

وهٰذا العلمُ ـ معَ تعلُّقِهِ بمعلوماتٍ لا نهايةَ لها ـ واحدٌ كما سيأتي بيانُهُ مِنْ بعدُ مع سائرِ الصفاتِ .

* * *

---

(١) لا يقال : الإحاطة باللانهاية مستحيل لتصور الانقضاء ، فهٰذا إنما ثبت في الحوادث ، لا في القديم سبحانه ، ثم العدد كائن موهوم لا وجود له في الخارج حتىٰ يتصور انقضاؤه ، فهو من الاعتباريات .



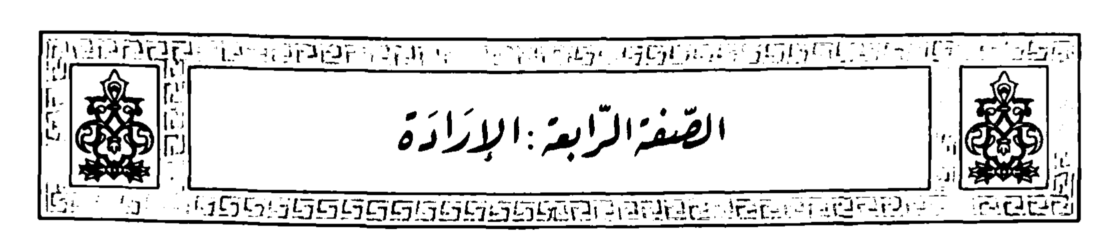
الصفة الثالثة : الحياة

الحياةُ صفةٌ تصحّح الاتصاف بصفات المعاني

ندَّعي : أنَّهُ تعالىٰ حيٌّ ، وهـٰذا معلومٌ بالضرورةِ ، ولمْ ينكرْهُ أحدٌ مِمَّن اعترفَ بكونِهِ عالماً قادراً ، فإنَّ كونَ العالمِ القادرِ حيّاً ضروريٌّ ؛ إذْ لا نعني بالحيِّ إلا ما يَشْعُرُ بنفسِهِ ، ويعلمُ ذاتَهُ وغيرَهُ ، والعالِمُ بجميعِ المعلوماتِ ، القادرُ علىٰ جميعِ المقدوراتِ ، كيفَ لا يكونُ حيّاً ؟!

وهـٰذا واضحٌ ، والنظرُ في صفةِ الحياةِ لا يطولُ .

* * *



الصفة الرابعة: الإرادة

ندَّعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ مريدٌ لأفعالِهِ .

وبرهانُهُ : أنَّ الفعلَ الصادرَ منهُ مختَصٌّ بضروبٍ مِنَ الجوازِ ، لا يتميَّزُ بعضُها عنِ البعضِ إلا بمرجِّحٍ ، ولا تكفي ذاتُهُ للترجيحِ ؛ لأنَّ نسبةَ الذاتِ إلى الضدَّينِ واحدٌ ، فما الذي خصَّصَ أحدَ الضدَّين بالوقوعِ في حالٍ دونَ حالٍ ؟!

العلم لا يغني عن الإرادة لأنه صفة كاشفة لا مؤثرة

وكذٰلك القدرةُ لا تكفي فيه ؛ إذْ نسبةُ القدرةِ إلى الضدَّينِ واحدٌ ، وكذٰلكَ العلمُ لا يكفي ؛ خلافاً للكعبيِّ [1] ، حيثُ اكتفىٰ بالعلمِ عنِ الإرادةِ ؛ لأنَّ العلمَ يتبعُ المعلومَ ويتعلَّقُ به علىٰ ما هو عليهِ ، ولا يؤثِّر فيهِ ولا يغيِّرُهُ .

فإنْ كانَ الشيءُ ممكناً في نفسِهِ ، مساوياً للممكنِ الآخرِ الذي في مقابلتِهِ . . فالعلمُ يتعلَّقُ بهِ كما هو عليهِ ، فلا نجعلُ أحدَ الممكنينِ مرجَّحاً على الآخرِ ، بلْ نعقلُ الممكنينِ ونعقلُ تساويهما .

---

(١) فعنده إرادةُ الله تعالى الواردة في النصوص الشرعية : بالنسبة له تعالىٰ (في أفعاله عنده وعند عموم معتزلة بغداد) علمه بها ، وبالنسبة لغيره تكون إرادتُهُ أمرُهُ بهٰذا الفعل ، فهو يستغني بالعلم عن صفة الإرادة ، ومغايرتها له بمعنى العلم بتفصيل الأمر ، والإرادة عند النجارية من المعتزلة صفة عدمية ؛ بمعنىٰ كونه ليس مستكرهاً على الفعل . انظر تفصيل الأقوال في « المواقف » (ص ٢٩١) ، و« شرح معالم أصول الدين » (ص ٣١٢) .

والله تعالىٰ يعلمُ أنَّ وجودَ العالمِ في الوقتِ الذي وُجِدَ فيه . . كانَ ممكناً ، وأنَّ وجودَهُ بعدَ ذٰلك وقبلَ ذٰلكَ . . كانَ مساوياً له في الإمكانِ ؛ لأنَّ هٰذهِ الإمكاناتِ متساويةٌ ، فحقُّ العلمِ أنْ يتعلَّقَ بها كما هي عليه ؛ فإنِ اقتضَتْ صفةُ الإرادةِ وقوعَهُ في وقتٍ معيَّنٍ . . تعلَّقَ العلْمُ بتعيُّنِ وجودِهِ في ذٰلك الوقتِ لعلَّةِ تعلُّقِ الإرادةِ بهِ ، فتكونُ الإرادةُ للتعيينِ علةً ، ويكونُ العلمُ متعلِّقاً به تابعاً له غيرَ مؤثِّرٍ فيه[1] ، ولوْ جازَ أنْ يُكتفىٰ بالعلمِ عنِ الإرادةِ . . لاكتُفِيَ بهِ عنِ القدرةِ ، بلْ كانَ ذٰلك يكفي في وجودِ أفعالِنا ، حتىٰ لا نحتاجَ إلى الإرادةِ ؛ إذْ يترجَّحُ أحدُ الجانبينِ بتعلُّقِ علمِ اللهِ تعالىٰ بهِ ، وذٰلكَ محالٌ .

تحريجة : فكما أن القدرة احتاجت لمخصص لتعيين المقدور وزمنه . . فكذلك الإرادة مثلها ، وهٰذا مفضٍ للتسلسل ، فما جوابكم ؟

فإنْ قيلَ : وهٰذا ينقلبُ عليكم في نفسِ الإرادةِ ؛ فإنَّ القدرةَ كما لا تناسبُ أحدَ الضدينِ . . فالإرادةُ القديمةُ أيضاً لا تتعيَّنُ لأحدِ الضدَّينِ ، فاختصاصُها بأحدِ الضدينِ ينبغي أنْ يكونَ بمخصِّصٍ ، ويتسلسلُ ذٰلك إلىٰ غيرِ نهايةٍ ؛ إذْ يُقالُ : الذاتُ لا تكفي للحدوثِ ؛ إذْ لوْ حدثَ مِنَ الذاتِ[2] . . لكانَ مع الذاتِ غيرَ

---

(١) الضمير في (به) عائد على التعيين ، لا في وجود الموجود ، لأن الوجود إنما يكون بتعلق صفة القدرة ، والحديث هنا عن الإرادة المخصِّصة المعيِّنة ، وهٰذه المرتبات من التعلقات وتقديم بعضها علىٰ بعض هي ترتيب موهوم ؛ لأن تعلق العلم والإرادة تعلُّقٌ تنجيزي قديم على الراجح ، ولا ترتيب بين القدماء ، فهو اعتباري باعتبار تعقُّله .

(٢) يعني : لو أحلنا الحدوث على الذات ـ والخصم ينفي صفات المعاني ـ وقلنا : إنما حدث لتعلُّق الذات . . للزم قدم الحادث لقدم الذات ، وهو معنىٰ ما سيأتي : (لكان مع الذات غير متأخر) .

متأخِّرٍ ، فلا بدَّ مِنْ قدرةٍ ، والقدرةُ لا تكفي ؛ إذْ لو كانَ للقدرةِ . . لما اختصَّ بهٰذا الوقتِ وما قبلَهُ وما بعدَهُ في النسبةِ إلىٰ جوازِ تعلُّقِ القدرةِ به علىٰ وتيرةٍ واحدةٍ ، فما الذي خصَّصَ هٰذا الوقتَ ؟ فيحتاجُ إلى الإرادةِ ، فيُقالُ : والإرادةُ لا تكفي ؛ فإنَّ الإرادةَ القديمةَ عامَّةُ التعلُّقِ كالقدرةِ ، فنسبتُها إلى الأوقاتِ واحدةٌ ، ونسبتُها إلى الضدَّينِ واحدةٌ ، فإنْ وقعَتِ الحركةُ مثلاً بدلاً عنِ السكونِ ؛ لأنَّ الإرادةَ تعلَّقَتْ بالحركةِ لا بالسكونِ . . فيُقالُ : وهل كانَ يمكنُ أنْ تتعلَّقَ بالسكونِ ؟

فإنْ قيلَ : لا . . فهو محالٌ ، وإنْ قيلَ : نعمْ . . فهما متساويانِ ؛ أعني : الحركةَ والسكونَ في مناسبةِ الإرادةِ القديمةِ ، فما الذي أوجبَ تخصيصَ الإرادةِ القديمةِ بالحركةِ دونَ السكونِ ؛ فيُحتاجُ إلىٰ مخصِّصٍ ، ثمَّ يلزمُ السؤالُ في مخصِّصِ المخصِّصِ ، ويتسلسلُ إلىٰ غيرِ نهايةٍ ؟

قلنا : هٰذا سؤالٌ حَيَّرَ عُقولَ الفِرَقِ ، ولمْ يوفَّقْ للحقِّ إلا أهلُ السنَّة .

الناس في الإرادة أربع فرق

فالناسُ فيه أربعُ فرق :

ـ قائلٌ يقولُ : إنَّ العالَمَ يوجدُ بذاتِ اللهِ سبحانَهُ وتعالىٰ ، وأنَّهَ ليسَ للذاتِ صفةٌ زائدةٌ ألبتةَ ، ولمَّا كانَتِ الذاتُ قديمةً . . كانَ العالَمُ قديماً ، وكانَتْ نسبةُ العالَمِ إليه كنسبةِ المعلولِ إلى العلَّةِ ، ونسبةِ النورِ إلىٰ عينِ الشمسِ ، والظلِّ إلى الشخصِ ، وهٰؤلاءِ هُمُ الفلاسفةُ .

ـ وقائلٌ يقولُ : إنَّ العالمَ حادثٌ ، ولٰكنْ حدثَ في الوقتِ الذي حدثَ فيه لا قبلَهُ ولا بعدَهُ ؛ لإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ ، فاقتضَتْ حدوثَ العالَمِ ، وهٰؤلاءِ هم المعتزلة (١) .

ـ وقائلٌ يقولُ : حدثَ بإرادةٍ حادثةٍ في ذاتِهِ ، وهٰؤلاءِ هم القائلونَ بكونِهِ محلّاً للحوادث (٢) .

ـ وقائلٌ يقولُ : حدثَ العالمُ في الوقتِ الذي تعلَّقَتِ الإرادةُ القديمةُ بحدوثِهِ في ذٰلك الوقتِ مِنْ غيرِ حدوثِ إرادةٍ ومِنْ غيرِ تغيُّرِ صفةِ القديمِ (٣) .

فانظرْ إلى الفِرَقِ وانسبْ مقالَ كلِّ واحدٍ إلى الآخرِ ؛ فإنَّه لا ينفكُّ كلُّ فريقٍ عنْ إشكالٍ لا يمكنُ حلُّهُ إلا إشكالَ أهلِ السنَّةِ ؛ فإنه سهلُ الانحلالِ .



(١) قال قاضيهم عبد الجبار : (ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل) ، وقال : (وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة ، وأن إرادته توجد لا في محل) . « المغني » (٣/٢/٦) .
وحكىٰ قول أهل السنة والجماعة إذ قال : (وقالت المجبرة في الإرادة : إنها من صفات الذات ، وإنه تعالىٰ لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل غيره ، وقالوا : إن المراد بذٰلك أنه ليس بآبٍ له ولا مستكره عليه ، ولا مغلوب ؛ لأن من كان كذٰلك . . فلا بد من أن يكون مريداً) . « المغني » (٤/٢/٦) ولٰكن لا يخفىٰ جعله الإرادة هنا من صفات السلوب العدمية ، إذ جعل مفهومها نفياً ، وهٰذا أليق بمذهب أبي الحسين النجار ، لا بمذهب أهل السنة .
(٢) وهم الكراميَّة المجسمة . انظر « أصول الدين » (ص ١٠٣) .
(٣) وهو قول أهل السنة والجماعة .

الرد على الفلاسفة بنفيهم الصفات

أمَّا الفلاسفةُ : فقد قالوا بِقِدَمِ العالَمِ ، وهو محالٌ ؛ لأنَّ الفعلَ يستحيلُ أنْ يكونَ قديماً ؛ إذْ معنىٰ كونِهِ فعلاً : أنه لمْ يكنْ ثم كانَ ، فإنْ كانَ موجوداً معَ اللهِ أبداً . . فكيفَ يكونُ فعلاً ؟! بلْ يلزمُ مِنْ ذٰلك تقديرُ دوراتٍ لا نهايةَ لها علىٰ ما سبقَ[1] ، وهو محالٌ مِنْ وجوهٍ .

الإرادة كما تخصص الحادث بالزمان فكذلك تخصصه بالصفات

ثم إنَّهُمْ مع اقتحامِ هٰذا الإشكالِ لمْ يتخلَّصوا مِنْ أصلِ السؤالِ ؛ وهو أنَّ الإرادةَ لِمَ تعلَّقَتْ بالحدوثِ في وقتٍ مخصُوصٍ لا قبلَهُ ولا بعدَهُ معَ تساوي نِسَبِ الأوقاتِ إلى الإرادةِ ؟ فإنهم إنْ تخلَّصوا عنْ خصوصِ الوقتِ . . لمْ يتخلَّصوا عنْ خصوصِ الصفاتِ ؛ إذِ العالَمُ مخصوصٌ بمقدارٍ مخصوصٍ ووضْعٍ مخصوصٍ وكانَتْ نقائضُها ممكنةً في العقلِ ، والذاتُ القديمةُ لا تناسبُ بعضَ الممكناتِ دونَ بعضٍ[2] .

ومِنْ أعظمِ ما يلزمُهُمْ فيهِ ـ ولا عذرَ لهُمْ عنهُ ـ أمرانِ أوردناهُما في كتابِ « تهافتِ الفلاسفةِ » ولا محيصَ لهُمْ عنهما ألبتةَ :

أحدُهُمـا : أنَّ حـركاتِ الأفلاكِ بعضُهـا مشـرقيَّةٌ ؛ أي : مِنَ المشـرقِ إلى المغربِ ، وبعضُها مغربيَّةٌ ؛ أي : مِنْ مغربِ الشمسِ إلى المشرقِ ، وكانَ عكسُ ذٰلك في الإمكانِ مساوياً له ؛ إذِ الجهاتُ في الحركاتِ متساويةٌ ، فكيفَ لزمَ مِنَ الذاتِ القديمةِ أو مِنْ ذواتِ

---

(١) في (و) : (يلزم من ذٰلك ذواتٌ لا نهاية لها) ، وقد سبق الحديث عن نفي ذٰلك (ص ١٣٩) .

(٢) يعني : إنْ علَّلْنا بها ونفينا صفة الإرادة كما زعموا .

الملائكـــةِ ـ وهي قديمةٌ عندَهُمْ ـ أنْ تعيّـــنَ جهةً عنْ جهةٍ تقابلُها وتساويها مِنْ كلِّ وجهٍ ؟! وهٰذا لا جوابَ عنه .

الثاني : أنَّ الفلكَ الأقصى الذي هو الفلكُ التاسعُ عندَهُمْ ، المحرِّكُ لجميعِ السماواتِ بطريقِ القهرِ في اليومِ والليلةِ مرةً واحدةً . . يتحرَّكُ علىٰ قطبينِ ؛ شماليٍّ وجنوبيٍّ ، والقطبُ : عبارةٌ عنِ النقطتينِ المتقابلتينِ على الكرةِ ، الثابتتينِ عندَ حركةِ الكرةِ علىٰ نفسِها ، والمنطقةُ : عبارةٌ عنْ دائرةٍ عظيمةٍ علىٰ وسطِ الكرةِ بعدُها مِنَ القطبينِ واحدٌ .

فنقولُ : جرْمُ الفلكِ الأقصىٰ متشابهٌ ، وما مِنْ نقطةٍ إلا ويُتصوَّرُ أنْ تكونَ قطباً ؛ فما الذي أوجبَ تعيينَ نقطتينِ مِنْ بينِ سائرِ النقطِ التي لا نهايةَ لها عندهم ؟ فلا بدَّ مِنْ وصفٍ زائدٍ على الذاتِ ، مِنْ شأنِهِ تخصيصُ الشيءِ عنْ مثلِهِ ، وليسَ ذٰلك إلا الإرادةَ ، وقدِ استوفينا تحقيقَ الإلزامينِ في كتابِ « التهافتِ »[1] .



---

(١) تهافت الفلاسفة (ص ١٠٥) وما بعدها .
ولا يخفىٰ أن الإمام الغزالي وغيره من العلماء الذين واجهوا الفلاسفة بهٰذه الحجج . . قد استفادوها من مناظرة سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام للنمروذ حيث قال له : ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ﴾ ، وهٰذه الحجة القاطعة مبنية على القطع بتساوي الحركة المشرقية مع المغربية في نفس الأمر ؛ ومن قدر علىٰ هٰذه . . قادرٌ علىٰ تلك ، فإن كان النمروذ يدعي أنه إلٰه . . فيجب أن يكون قادراً علىٰ فعل أي ممكن ، ولما لم يقدر . . كان هٰذا الاستدلال قاطعاً له عن الاستمرار في الحجاج والجدل ، فهٰذا هو الأصل الذي اعتمد عليه المتكلمون في إقامة حجتهم على الفلاسفة . الأستاذ فودة .

وأمَّا المعتزلةُ : فقدِ اقتحموا أمرينِ شنيعينِ باطلينِ :

الرد على المعتزلة القائلين بالإرادة الحادثة في غير محل

أحدُهُما : كونُ الباري تعالىٰ مريداً بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ ، وإذا لَمْ تكنِ الإرادةُ قائمةً به . . فقولُ القائلِ : إنَّهُ مريدٌ بها . . هجْرٌ مِنَ الكلامِ ؛ كقولِهِ : إنَّه مُريدٌ بإرادةٍ قائمةٍ بغيرِهِ .

والثاني : أن الإرادةَ لِمَ حدثَتْ في هٰذا الوقتِ على الخصوصِ ؟

فإنْ كانَتْ بإرادةٍ أخرىٰ . . فالسؤالُ في الإرادةِ الأخرىٰ لازمٌ ، ويتسلسلُ إلىٰ غيرِ نهايةٍ .

وإنْ كانَ لا بإرادةٍ . . فليحدثِ العالَمُ في هٰذا الوقتِ على الخصوصِ لا بإرادةٍ ؛ فإنَّ افتقارَ الحادثِ إلى الإرادةِ لجوازِهِ ، لا لكونِهِ جسماً أو سماءً ، أو إرادةً أو علماً ، والحادثاتُ في هٰذا متساويةٌ(١) .

ثمَّ لَمْ يتخلَّصوا عن الإشكالِ ؛ إذْ يُقالُ لهم : لِمَ حدثَتِ الإرادةُ في هٰذا الوقتِ على الخصوصِ ؟ ولِمَ حدثَتْ إرادةُ الحركةِ دونَ إرادةِ السكونِ ؟ فإنَّ عندَهُمْ تحدثُ لكلِّ حادثٍ إرادةٌ حادثةٌ متعلقةٌ بذٰلكَ الحادثِ ، فلِمَ لمْ تحدثْ إرادةٌ تتعلَّقُ بضدِّهِ ؟!(٢) .

❁ ❁ ❁

الرد على الكرامية المجسمة

وأمَّا الذين ذهبوا إلىٰ حدوثِ الإرادةِ في ذاتِهِ : فقد دفعوا أحدَ

---

(١) أي : سبب طلب الحادث للإرادة هو كونه جائزاً في ذاته ، لا لاعتبار آخر ، والحادثات كلُّها في الجواز سواء .

(٢) حاول القاضي في « المغني » (١٤٩/٢/٦) دفع هٰذه الحجج الدامغة ، ولٰكن قولهم بحدوث الإرادة حال دون ذٰلك .

الإشكالينِ ؛ وهو كونُهُ مريداً بإرادةٍ في غيرِ ذاتِهِ ، ولٰكنْ زادوا إشكالاً آخرَ ؛ وهو كونُهُ محلاًّ للحوادث ! وذٰلكَ يوجبُ حدوثَهُ[1] ، ثمَّ قدْ بقيَ عليهم بقيةُ الإشكالِ ، ولمْ يتخلَّصوا عنِ السؤالِ .

❁ ❁ ❁

الإرادة قديمة عند أهل السنة والجماعة

وأمَّا أهلُ الحقِّ : فإنهم قالوا : إنَّ الحادثاتِ تحدثُ بإرادةٍ قديمةٍ تعلَّقَتْ بها ، فميَّزَتْها عنْ أضدادِها المماثلةِ لها ، وقولُ القائلِ : (إنَّهُ لِمَ تعلَّقَتْ بها وضدُّها مثلُها في الإمكانِ) . . سؤالٌ خطأٌ ؛ فإنَّ الإرادةَ ليسَتْ إلا عبارةً عنْ صفةٍ شأنُها تمييزُ الشيءِ عنْ مثلِهِ .

فقولُ القائلِ : (لِمَ ميَّزتِ الإرادةُ الشيءَ عنْ مثلِهِ) . . كقولِ القائلِ : (لِمَ أوجبَ العلمُ انكشافَ المعلومِ) ، فيُقالُ : لا معنىٰ للعلمِ إلَّا ما أوجبَ انكشافَ المعلومِ ، فقولُ القائلِ : (لِمَ أوجبَ الانكشافَ) . . كقولِهِ : (لِمَ كانَ العلمُ علماً ، ولِمَ كانَ الممكنُ ممكناً ، والواجبُ واجباً) ، وهٰذا محالٌ ؛ لأنَّ العلمَ علمٌ لذاتِهِ ، وكذا الممكنُ والواجبُ وسائرُ الذواتِ ، فكذٰلكَ الإرادةُ ، وحقيقتُها تمييزُ الشيءِ عنْ مثلِهِ .

فقولُ القائلِ : (لِمَ ميَّزتِ الشيءَ عنْ مثلِهِ) . . كقولِهِ : (لِمَ كانَتِ الإرادةُ إرادةً ، والقدرةُ قدرةً) ، وهو محالٌ ، وكلُّ فريقٍ مضطرٌّ إلىٰ إثباتِ صفةٍ شأنُها تمييزُ الشيءِ عنْ مثلِهِ ، وليسَ ذٰلك إلا الإرادةَ .

---

(١) وبيَّن المؤلف رحمه الله بطلانه . انظر (ص ٢٧٩) .

فكانَ أقومُ الفرق قِيلاً ، وأهداهم سبيلاً . . مَنْ أثبتَ هٰذه الصفة ولَمْ يجعلْها حادثةً ، بلْ قالَ : (هي قديمةٌ متعلِّقةٌ بالأحداثِ في وقتٍ مخصوصٍ) ، فكانَ الحدوثُ في ذٰلكَ الوقتِ لذٰلك[1] ، وهٰذا ممَّا لا يستغني عنه فريقٌ مِنَ الفِرَقِ ، وبه ينقطعُ التسلسلُ في لزومِ هٰذا السؤالِ .

والآنَ : فكما تمهَّدَ القولُ في أصلِ الإرادةِ . . **فاعلمْ : أنها متعلِّقةٌ بجميعِ الحادثاتِ عندَنا** ؛ مِنْ حيثُ إنَّه ظهرَ أنَّ كلَّ حادثٍ فمخترعٌ بقدرةٍ ، وكلُّ مخترعٍ بالقدرةِ فمحتاجٌ إلىٰ إرادةٍ تَصْرِفُ القدرةَ إلى المقدورِ وتخصِّصُها به ، فكلُّ مقدورٍ مرادٌ ، وكلُّ حادثٍ مقدورٌ . . فكلُّ حادثٍ مرادٌ ، والشرُّ والكفرُ والمعصيةُ حوادثُ ؛ **فهي إذنْ ـ لا محالةَ ـ مرادةٌ** ، فما شاءَ اللهُ . . كانَ ، وما لمْ يشأْ . . لمْ يكنْ[2] ، هٰذا مذهبُ السلفِ الصالحينَ ، ومعتقَدُ أهلِ السنَّةِ أجمعينَ ، وقدْ قامَتْ عليهِ البراهينُ .

الشر والكفر والمعصية من مراد الله تعالىٰ

وأمَّا المعتزلةُ . . فإنهم يقولونَ : (إنَّ المعاصيَ كلَّها والشرورَ كلَّها جاريةٌ بغير إرادة الله ، بل هو كارهٌ لها !) ، ومعلومٌ أنَّ أكثرَ ما يجري في العالَمِ المعاصي ، فإذنْ . . ما يكرَهُهُ أكثرُ ممَّا يريدُهُ ، فهو إلى العجزِ والقصورِ أقربُ بزعمِهِمْ ، تعالىٰ ربُّ العالمينَ عنْ قولِ الظالمينَ[3] .

أما عند المعتزلة فالمعاصي والشرور بغير إرادته سبحانه

---

(١) أي : كان سبب الحدوث هو التعلق المذكور .

(٢) قوله : (فما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن) قطعة من حديث مرفوع رواه أبو داوود (٥٠٧٥) ، وقد تقدم (ص ١٢٤) .

(٣) انظر قولهم في « المغني » (٦/٢/٢٥٦) .

تحريجة : فكيف يأمر بما لا يريد ؟

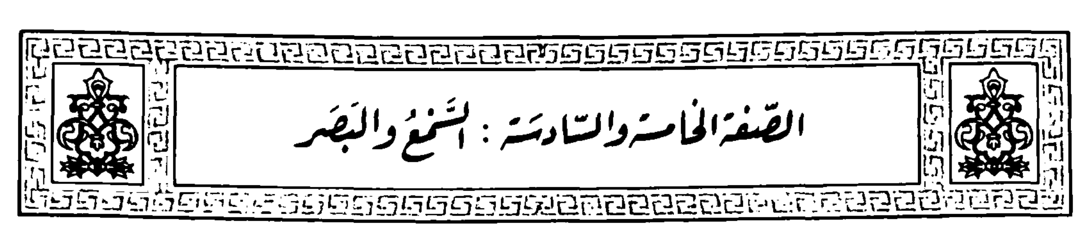
فإنْ قيلَ : فكيفَ يأمرُ بما لا يريدُ ؟ وكيفَ يريدُ شيئاً وينهىٰ عنه ؟ وكيفَ يريدُ الفجورَ والمعاصيَ والظلمَ والقبيحَ ومريدُ القبيحِ سفيهٌ ؟

قلنا : إذا كشفنا عنْ حقيقةِ الأمرِ ، وبيَّنا أنَّه مباينٌ للإرادةِ ، وكشفنا عنِ القبْحِ والحسْنِ ، وبيَّنا أنَّ ذٰلكَ يرجعُ إلىٰ موافقةِ الأغراضِ ومخالفتِها ، وهو سبحانَهُ منزَّهٌ عنِ الأغراضِ . . اندفعَتْ هٰذه الإشكالاتُ ، وسيأتي ذٰلك في موضعِهِ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ (١) .

❋ ❋ ❋

---

(١) انظر (ص ٣٠٤) وما بعدها ، وكذٰلك (ص ٣٢٧) ، ولبيان الخبر ، وجلاء الحجة ، وتوضيح الحق في هٰذه المحجة . . يحسن إيراد مناظرة الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني مع شيخ المعتزلة في عصره القاضي عبد الجبار المعتزلي ؛ وقد أوردها الإمام السبكي في « طبقاته » (٢٦١/٤) فقال : (قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة : سبحان من تنزَّه عن الفحشاء ، فقال الأستاذ مجيباً : سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء ، فقال عبد الجبار : أفيشاء ربنا أن يعصىٰ ؟! فقال الأستاذ : أيعصىٰ ربُّنا قهراً ؟! فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعني الهدىٰ ، وقضىٰ عليَّ بالردىٰ . . أحسنَ إليَّ أم أسا ؟
فقال الأستاذ : إن كان منعك ما هو لك . . فقد أسا ، وإن منعك ما هو له . . فيختص برحمته مَنْ يشا ! فانقطع عبد الجبَّار) .
وقد سبق حبرُ القرآن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما لهٰذا ؛ فقد روى ابن عبد البر بسنده في « التمهيد » (٦٤/٦) : (عن عطاء بن أبي رباح قال : كنت عند ابن عباس ، فأتاه رجل فقال : أرأيت من حرمني الهدىٰ وأورثني الضلالة والردىٰ . . أتراهُ أحسن إليّ أو ظلمني ؟ فقال ابن عباس : إن كان الهدىٰ شيئاً كان لك عنده فمنعكَهُ . . فقد ظلمك ، وإن كان الهدىٰ له يؤتيه من يشاء . . فما ظلمك شيئاً ، ولا تجالسني بعده) .
ثم روىٰ شيئاً في هٰذا المعنىٰ رحمه الله تعالىٰ .



الصفة الخامسة والسادسة : السمع والبصر

ندَّعي : أنَّ صانعَ العالَمِ سميعٌ بصيرٌ ، وندلُّ عليهِ بالشرعِ والعقلِ .

أمَّا الشرعُ : فتدلُّ عليه آياتٌ مِنَ القرآنِ كثيرةٌ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ ، وكقولِ إبراهيمَ عليهِ السلامُ : ﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ﴾ ، ونعلمُ : أنَّ الدليلَ غيرُ منقلبٍ عليهِ في معبودِهِ ، وأنَّهُ كانَ يعبدُ سميعاً بصيراً ، وإلَّا . . شاركَهُمْ في الإلزامِ (١) .

تحريجة : ولِـمَ لا يراد بالسمع والبصر صفة العلم ؟

فإنْ قيلَ : إنَّما أُريدَ به العلمُ ؟ (٢) .

قلنا : إنَّما تصرفُ ألفاظُ الشرعِ عنْ موضوعاتِها المفهومةِ السابقةِ إلى الأفهامِ إذا كانَ يستحيلُ تقريرُها على الموضوعِ (٣) ،

---

(١) قال المؤلف رحمه الله في « إحياء علوم الدين » (١٠٩/١) ممزوجاً بكلام الإمام الزبيدي رحمه الله تعالىٰ في « إتحاف السادة المتقين » (١٤٤/٢) : (ولو انقلبَ ذٰلك عليه في معبوده بحيث سلبت عنه تلك الصفات . . لأضحت حجتُهُ التي احتجَّ بها علىٰ خصمه ، ودلالته التي استدل بها في تحقيق مقصوده . . ساقطةً ، ولم يصدق قوله تعالىٰ في قصته : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ﴾) .

(٢) وهو قول الكعبي وأتباعه وطوائف من النجَّارية ؛ حيث قالوا : المعني بقوله : ﴿ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ : كونه عالماً بالمعلومات علىٰ حقائقها . انظر « الإرشاد » (ص ٧٢) .

(٣) هٰذه القاعدة التي قعَّدها المصنف هنا هي أهم ما يميز أهل الحقِّ عن المعطلة والمشبهة ، فأهل التعطيل صاروا إلىٰ مطلق التأويل ، ←

ولا استحالةَ في كونِهِ سميعاً بصيراً ، بلْ يجبُ أنْ يكونَ كذٰلكَ ، فلا معنىٰ للتحكُّمِ بإنكارِ ما فهمَهُ أهلُ الإجماعِ مِنَ القرآنِ [1] .

تحريجة : إنما امتنعنا لكيلا يصير محلاً للحوادث ، ثم كيف رأى العالم في الأزل وهو معدوم ؟

فإنْ قيلَ : وجهُ استحالتِهِ أنَّهُ إنْ كانَ سمعُهُ وبصرُهُ حادثينِ . . صارَ محلّاً للحوادثِ ، وهو محالٌ ، وإنْ كانا قديمينِ . . فكيفَ يسمعُ صوتاً معدوماً ؟! وكيفَ يرى العالَمَ في الأزلِ والعالَمُ معدومٌ ، والمعدومُ لا يرىٰ ؟!

قلنا : هٰذا السؤالُ يصدرُ عنْ معتزليٍّ أو فلسفيٍّ :

تعلق العلم بالمعدوم كتعلق الإرادة به

أمَّا المعتزليُّ : فدفعُهُ هيِّنٌ ؛ فإنَّهُ سلَّمَ أنَّه تعالىٰ يعلمُ الحادثاتِ ، فنقولُ : يعلمُ اللهُ تعالى الآنَ أنَّ العالَمَ كانَ موجوداً قبلَ هٰذا ، فكيفَ علِمَ في الأزلِ أنَّه كانَ موجوداً وهو بعدُ لمْ يكنْ موجوداً ؟! فإنْ جازَ إثباتُ صفةٍ تكونُ عندَ وجودِ العالَمِ علماً بأنَّهُ كائنٌ ، وقبلَهُ بأنَّه سيكونُ ، وبعدَهُ بأنَّهُ كانَ ، وهو لا يتغيَّرُ ، عُبِّرَ عن هٰذهِ الصفةِ بالعلمِ والعالِميةِ . . جازَ ذٰلك في السمعِ والسميعيةِ ، والبصرِ والبصيريَّةِ [2] .

← وأهل الظاهر جمدوا علىٰ ما يخالف العقل من الظواهر .

(1) قال الإمام الفخر الرازي : (ظاهر قوله : ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ يدل علىٰ كونه سميعاً بصيراً ، فلم يجز لنا أن نعدل عن هٰذا الظاهر إلا إذا قام الدليل علىٰ أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثُّر ، والتأثرُ في حقِّ الله تعالىٰ ممتنع ؛ فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعاً ، وأنتم المدعون لهٰذا الاشتراط ـ قصد : التأثر ـ فعليكم الدلالة علىٰ حصوله ، وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلىٰ أن تذكروا ما يوجب العدول عنه) . « التفسير الكبير » (١٥٤/٢٧) .

(2) إنما ذكر العالمية والسميعية والبصيرية رداً على المعتزلة القائلين بهٰذه ←

وإنْ صدرَ عنْ فلسفيٍّ : فهو منكرٌ لكونِهِ عالماً بالحادثاتِ المعيَّنةِ الداخلةِ في الماضي والحالِ والمستقبلِ ، فسبيلُنا أنْ ننقلَ الكلامَ إلى العلمِ ، ونثبتَ عليه جوازَ علمٍ قديمٍ متعلّقٍ بالحادثاتِ كما سنذكرُهُ[١] ، ثمَّ إذا ثبتَ ذلك في العلمِ . . قِسنا عليه السمعَ والبصرَ .

وأمَّا المسلكُ العقليُّ : فهو أنْ نقولَ : معلومٌ أنَّ الخالقَ أكملُ من المخلوقِ ، ومعلومٌ أنَّ البصيرَ أكملُ ممَّن لا يبصرُ ، والسميعَ أكملُ ممَّنْ لا يسمعُ ؛ فيستحيلُ أنْ يثبتَ وصفُ الكمالِ للمخلوقِ ولا يثبتَ للخالقِ .

فهذانِ أصلانِ يوجبانِ الإقرارَ بصحَّةِ دعوانا ، ففي أيِّهما النزاعُ ؟

تحريجة : لِمَ يجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق ؟

فإنْ قيلَ : النزاعُ في قولِكُمْ : (واجبٌ أنْ يكونَ الخالقُ أكملَ مِنَ المخلوقِ) .

قلنا : هذا ممَّا يجبُ الإقرارُ به شرعاً وعقلاً ، والأمَّةُ والعقلاءُ مجمعونَ عليه ، فلا يصدرُ هذا السؤالُ مِنْ معتقدٍ ، ومَنِ اتسعَ عقلُه لقَبولِ قادرٍ يقدِرُ على اختراعِ ما هو أعلىٰ وأشرفُ منه . . فقدِ انخلعَ عَنْ غريزةِ البشريَّةِ ، ونطقَ لسانُهُ بما ينبو عنْ قبولِهِ قلبُهُ إنْ كانَ يفهمُ ما يقولُهُ ، ولهذا لا نرىٰ عاقلاً يعتقدُ هذا الاعتقادَ .

← الأحوال على الذات الإلهي مع دفعهم للسمع والبصر والعلم ، وانظر ما تقدم تعليقاً (ص ٢٢٠) .

(١) انظر (ص ٢٦٩) وما بعدها .

تحريجة : لا نسلِّم أن السمع والبصر كمال

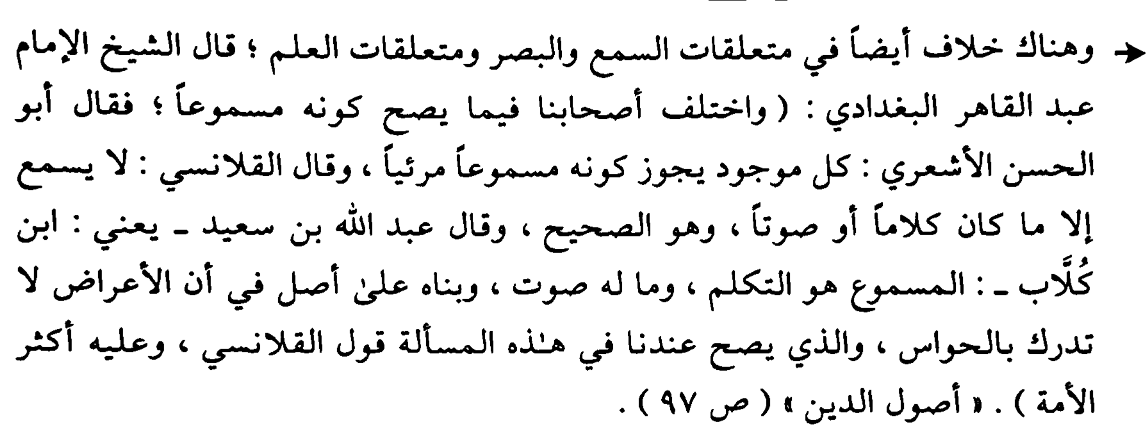
فإنْ قيلَ : النزاعُ في الأصلِ الثاني ؛ وهو قولُكُمْ : إنَّ البصيرَ أكملُ ، وإنَّ السمعَ والبصرَ كمالٌ .

قلنا : هٰذا أيضاً مدركٌ ببديهةِ العقلِ ؛ فإنَّ العلمَ كمالٌ ، والسمعَ والبصرَ كمالٌ ثانٍ للعلمِ[1] ، فإنَّا بيَّنا أنَّه نوعُ استكمالٍ للعلمِ

(١) وإثبات هٰذا الكمال الثاني يقتضي المغايرة بين السمع والبصر والعلم ، وهٰذه الكلمة في « الاقتصاد » مع المثال الذي سيورده المؤلف .. دائرة في كتب من جاء بعد الإمام الغزالي وخصوصاً ممن اعتنىٰ بتحرير كتب السادة الأشاعرة .
وقد عرَّف المؤلف صفة البصر مؤكداً هٰذا المعنىٰ فقال : (الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات) . « المقصد الأسنىٰ » (ص ٧٢) .
أما كون السمع والبصر يرجعان إلىٰ صفة العلم .. فهو مصرح به في كتب السادة الماتريدية ؛ قال الكمال بن الهمام كما في « شرح المسايرة » للكمال بن أبي الشريف (ص ٧١) : (وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم ، أو راجعتان إليه ؟ ذهب الجمهور من أهل السنة إلى الأول ، وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصري والكعبي إلى الثاني ، وهو الذي عوّل عليه المصنف ـ يعني الكمال ـ ولٰكنه عبَّر بالصفة علىٰ طريق أهل السنة فقال : واعلم أنهما ـ يعني : صفتي السمع والبصر ـ يرجعان إلىٰ صفة العلم ، وليستا زائدتين عليه) .
قال : (وهٰهنا تحقيق ؛ وهو أنهما وإن رجعا إلىٰ صفة العلم بمعنى الإدراك .. فإثبات صفة العلم إجمالاً لا يغني في العقيدة عن إثباتهما تفصيلاً بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة) .
وأثبت السادة الأشاعرة كونهما صفتين مستقلتين ؛ قال العلامة الدسوقي رحمه الله تعالىٰ في « حاشيته » علىٰ « أم البراهين » للإمام السنوسي (ص ١١٠) : (« السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم ، إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم ؛ بمعنىٰ : أنه ليس عينه » دفع بهٰذا ما يقال : إذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم .. كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلاً للحاصل ، فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وإن شاركا العلم في أصل الانكشاف لٰكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم ، فلم يلزم عليه تحصيل الحاصل) .

والتخيُّلِ[1] ، ومَنْ علمَ شيئاً ولمْ يرهُ ثمَّ رآهُ . . استفادَ مزيدَ كشفٍ وكمالٍ ، فكيفَ يُقالُ : إنَّ ذٰلك حاصلٌ للمخلوقِ وليسَ بحاصلٍ للخالقِ ؟!

أو يُقالُ : إنَّ ذٰلك ليسَ بكمالٍ ؛ فإن لمْ يكنْ كمالاً . . فهو نقصٌ ، أو لا هو نقصٌ ولا هو كمالٌ ، وجميعُ هٰذه الأقسامِ محالٌ . . فظهرَ أنَّ الحقَّ ما ذكرناهُ[2] .



← وهناك خلاف أيضاً في متعلقات السمع والبصر ومتعلقات العلم ؛ قال الشيخ الإمام عبد القاهر البغدادي : (واختلف أصحابنا فيما يصح كونه مسموعاً ؛ فقال أبو الحسن الأشعري : كل موجود يجوز كونه مسموعاً مرئياً ، وقال القلانسي : لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً ، وهو الصحيح ، وقال عبد الله بن سعيد ـ يعني : ابن كُلَّاب ـ : المسموع هو التكلم ، وما له صوت ، وبناه علىٰ أصل في أن الأعراض لا تدرك بالحواس ، والذي يصح عندنا في هٰذه المسألة قول القلانسي ، وعليه أكثر الأمة) . « أصول الدين » (ص ٩٧) .

وقال الإمام الباقلاني : (ويجب أن يعلم : أنه سميع لجميع المسموعات ، بصير لجميع المبصرات) « الإنصاف » (ص ٣٧) .

والعلم إنما يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل ؛ فهو أعم بلا شك ، قال السنوسي كما في « شرح أم البراهين » (ص ١١٠) : (ومتعلقهما ـ يعني : السمع والبصر ـ أخصُّ من متعلق العلم ، فكل ما تعلق به السمع والبصر . . تعلق به العلم ، ولا ينعكس إلا جزئياً) .

وقال في (ص ١١٦) : (وقسم يتعلق بجميع الموجودات ، وهو اثنان : السمع والبصر ، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي ، وهو العلم والكلام . . .) وفصَّلَ تفصيلاً نفيساً في ذٰلك .

(١) انظر (ص ١٨٨) .

(٢) وأنه سبحانه ـ كما قال المؤلف معبّراً عن هاتين الصفتين ـ : (لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير ، وخفايا الوهم والتفكير ، ولا يشذُّ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء) . « إحياء علوم الدين » (١/٣٩٨) . ←

تحريجة : فلِمَ لا يكون شاماً وذائقاً ؟ (صفة الإدراك)

فإنْ قيلَ : فهٰذا يلزمُكُمْ في الإدراكِ الحاصلِ بالشمِّ والذوقِ واللَّمسِ ؛ لأنَّ فقدَها نقصانٌ ، ووجودَها كمالٌ في الإدراكِ ، فليسَ كمالُ عِلْمِ مَنْ عَلِمَ الرائحةَ . . ككمالِ عِلْمِ مَنْ أدركَ بالشمِّ ، وكذٰلك بالذوقِ ، فأينَ العلمُ بالطُّعومِ مِنْ إدراكِها بالذوقِ ؟

والجوابُ : أنَّ المحقِّقينَ مِنْ أهلِ الحقِّ صرَّحوا بإثباتِ أنواعِ الإدراكاتِ معَ السمعِ والبصرِ والقدْرِ الذي هو كمالٌ في الإدراكِ [1] . . دونَ الأسبابِ التي هي مقترنةٌ بها في العادةِ مِنَ المماسَّةِ والملاقاةِ ، فإنَّ ذٰلكَ محالٌ على اللهِ تعالىٰ [2] ؛ كما جوَّزوا إدراكَ البصرِ مِنْ غيرِ مقابلةٍ بينَهُ وبينَ المبصَرِ ، وفي طردِ هٰذا القياسِ دفعُ هٰذا السؤالِ ، ولا مانعَ منهُ ، ولٰكنْ لمَّا لمْ يَرِدِ الشرعُ إلا بلفظِ العلمِ والسمعِ والبصرِ . . لمْ يمكنْ إطلاقُ غيرِهِ [3] .

← وقال : (هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي ، فيسمع السر والنجوىٰ ، بل ما هو أدقُّ من ذٰلك وأخفىٰ) . « المقصد الأسنىٰ » (ص ٧١) .

(١) قوله : (والقدر الذي . . .) أي : بالقدْر الذي هو كمال في الإدراك ، والمقصود : إثبات صفة الإدراك منزَّهة عن صفات الحادث .

(٢) قال المصنف في « إحيائه » (٣٩٩/١) : (وكما عُقل كونه فاعلاً بلا جارحة ، وعالماً بلا قلب ودماغ . . فليعقل كونه بصيراً بلا حدقة ، وسميعاً بلا أذن ؛ إذ لا فرق بينهما) .

(٣) فالمؤلف هنا أثبت صفة الإدراك التي تتعلق بالمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالها ولا مماسة ، وهي صفة مختلَفٌ في إثباتها ، قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله : (الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات . . . ، ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالىٰ عن كونه شاماً ذائقاً لامساً) . « الإرشاد » (ص ٧٧) .

وقد اختلف في إثبات هٰذه الصفة ، والمؤلف هنا مع شيخه الجويني ومع القاضي ←

وأما ما هو نقصانٌ في الإدراكِ . . فلا يجوزُ في حقِّهِ تعالىٰ ألبتةَ .

تحريجة : فإن كان دليلكم هو الكمال . . فهلا أثبتم صفة التلذذ ونحوها ؟

فإنْ قيلَ : يجرُّ هٰذا إلىٰ إثباتِ التلذُّذِ والتألُّمِ ؛ فالخَدِرُ الذي لا يتألَّمُ بالضربِ ناقصٌ ، والعِنِّينُ الذي لا يتلذَّذُ بالجماعِ ناقصٌ ، وكذا فسادُ الشهوةِ نقصانٌ ، فينبغي أنْ تثبتَ في حقِّهِ شهوةٌ ؟

قلنا : هٰذه الأمورُ تدلُّ على الحدوثِ ، وهي في أنفسِها إذا بُحِثَ عنها نقصاناتٌ ، ومُحْوِجَةٌ إلىٰ أمورٍ توجبُ الحدوثَ ؛ فالألمُ نقصانٌ ، ثم هو محوجٌ إلىٰ سببٍ هو ضربٌ ، والضربُ مماسَّةٌ تجري بينَ الأجسامِ ، واللذةُ ترجعُ إلىٰ زوالِ الألمِ إذا حُقِّقَتْ ، أو ترجعُ إلىٰ دَرَكِ ما هو محتاجٌ إليهِ ومشتاقٌ إليهِ ، والشوقُ والحاجةُ نقصانٌ . . فالموقوفُ على النقصانِ نقصانٌ ، ومعنى الشهوةِ : طلبُ الشيءِ الملائمِ ، ولا طلبَ إلا عندَ فقدِ المطلوبِ ، ولا لذَّةَ إلا عندَ نيلِ ما ليسَ بموجودٍ ، وكلُّ ما هو ممكنٌ وجودُهُ للهِ تعالىٰ فهو موجودٌ ، فليسَ يفوتُهُ شيءٌ حتىٰ يكونَ بطلبِهِ مشتهياً وبنيلِهِ مُلْتَذّاً ، فلمْ تُتصوَّرْ هٰذه الأمورُ في حقِّهِ .

← الباقلاني في الإثبات لها ، ودليلهم بأن الإدراكات المتعلقة بهٰذه الأشياء زائدة على العلم بها بالتفرقة الضرورية ، وبكونها كمالاً له سبحانه ؛ إذ تجب له كل صفة كمال ، وبعضهم ـ ونُسبوا للتحقيق كذٰلك ـ توقفوا في إطلاقها ، منهم المقترح وابن التلمساني ؛ وذٰلك لتعارض الأدلة .

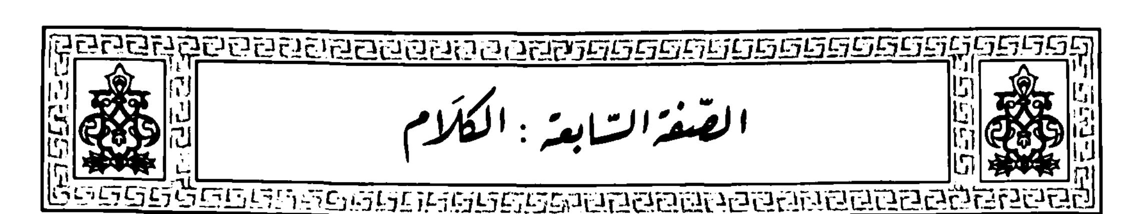
ومن هنا يتبين ضعف المسلك العقلي في إثبات صفتي السمع والبصر ، وترجيح الدليل الشرعي النقلي في إثباتهما ، وسيأتي شيء من تفصيل ذٰلك في صفة الكلام .

وإذا قيلَ : إنَّ فقدَ التألُّمِ والإحساسِ بالضربِ نقصانٌ في حقِّ الخَدِرِ ، وإنَّ إدراكَهُ كمالٌ ، وإنَّ سقوطَ الشهوةِ مِنْ معدتِهِ نقصانٌ ، وثبوتَها كمالٌ[1] . . أُريدَ بهِ : أنَّهُ كمالٌ بالإضافةِ إلىٰ ضدِّهِ الذي هو مهلِكٌ في حقِّهِ ، فصارَ كمالاً بالإضافةِ إلى الهلاكِ ؛ لأنَّ النقصانَ خيرٌ مِنَ الهلاكِ ، فهو إذنْ ليسَ كمالاً في ذاتِهِ ، بخلافِ العلمِ وهـٰذه الإدراكاتِ ، فافهمْ ذٰلك[2] .

* * *

(١) في (أ ، ب ، د ، و) : (وإن سقوط الشهوة من معدته كمال) ، وفي (ز) : (وإن سقوط الشهوة نقصان ، وإن إدراكه كمال) .

(٢) قال القاضي الباقلاني : (إن أراد السائل بوصفه بالشهوة إرادتَهُ لأفعاله . . فذٰلك صحيح من طريق المعنىٰ ، غير أنه أخطأ وخالف الأمة في وصف القديم بالشهوة ؛ إذ لم يرد بذٰلك كتاب ولا سنة ؛ لأن أسماءه تعالىٰ لا تثبت قياساً) . « الإنصاف » (ص ٤١) .



الصفة السابعة : الكلام

ندَّعي : أنَّ صانعَ العالمِ متكلِّمٌ كما أجمعَ عليه المسلمونَ (١) .

كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي مسلك ضعيف في إثبات الكلام

واعلمْ : أنَّ مَنْ أرادَ إثباتَ الكلامِ بأنَّ العقلَ يقضي بجوازِ كونِ الخلْقِ مردَّدينَ تحتَ الأمرِ والنهيِ ، وكلُّ صفةٍ جائزةٍ مِنَ المخلوقاتِ تستندُ إلىٰ صفةٍ واجبةٍ مِنَ الخالقِ . . فهو في شططٍ (٢) ؛ إذْ يُقالُ

---

(١) أي : في إثبات صفة مستقلة عن العلم والإرادة والحياة ، لا في كون صفة الكلام مثبتة بالإجماع ، بل هي ثابتة بالخبر المتواتر من الصادق ، وبالدليل العقلي لمن اعتقده ، فالإجماع متوجه في إثباتها كصفة مغايرة غير مستندة لما سواها ؛ كاستناد السمع والبصر للعلم مثلاً عند القائلين به ، ويتأكد للقارئ ذٰلك عندما يقرأ بعد أسطر قول المؤلف رحمه الله : (ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول . . فقد سام نفسه خطة خسف) .

(٢) هٰذا المسلك الاستدلالي لإثبات صفة الكلام له سبحانه هو الذي أورده إمام الحرمين الجويني في « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » (ص ٢٥ ـ ٢٦) ، وفيها يقول : (مما يجب لله تعالى : الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المهرة في إثبات العلم بوجوب وصف الباري سبحانه بالكلام ، وهو خارج عن القاعدة التي هي مستند هٰذه العقيدة ، فنقول : كما نعلم بعقولنا أن تردد الخلق علىٰ صنوف التغاير من الجائزات . . فكذٰلك تصرفهم تحت أمر مطاع ونهي متبع ليس من المستحيلات ، وإذا قطع العقل بجواز ذٰلك ، كما قضىٰ بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق . . فكل جائز من صفات الخلق يستند إلىٰ صفة واجبة للخالق ؛ فيجب من جواز انسلاكهم في الأوامر والزواجر اتصافُ ربهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، وهو الملك حقاً ، ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاقتدار علىٰ تغيير الخلق قهراً ، وإمكان توجيه الأمر والنهي عليهم تعبداً وتكليفاً . . فتقرر بذٰلك وجوب كونه تعالىٰ وتقدس متكلماً) . وهو في « الإرشاد » لم يذكر هٰذا المسلك ، وكون « النظامية » متأخرة عن « الإرشاد » علىٰ رأيٍ يراه ←

له : إنْ أردتَ جوازَ كونِهِمْ مأمورينَ مِنْ جهةِ الخلْقِ الذينَ يُتصوَّرُ منهم الكلامُ . . فمسلَّمٌ ، وإنْ أردتَ جوازَهُ على العمومِ مِنَ الخلْقِ والخالقِ . . فقدْ أخذتَ محلَّ النزاعِ مسلَّماً في نفسِ الدليلِ وهو غيرُ مسلَّمٍ (١) .

إثبات الكلام بالإجماع وقول الرسول مسلك ضعيف كذلك

ومَنْ أرادَ إثباتَ الكلامِ بالإجماعِ ، أو بقولِ الرسولِ . . فقدْ سامَ نفسَهُ خطةَ خسْفٍ ؛ لأنَّ الإجماعَ يستندُ إلىٰ قولِ الرسولِ (٢) ، ومَنْ

بعضُ الباحثين ، وإيراده فيها ما ليس فيه . . فإن هـٰذا لا يعني ـ كما فهموا ـ كونَ الإمام قد تراجع عما في « الإرشاد » ، بل ما في « الإرشاد » و« النظامية » متناغم لا يخالف بعضه بعضاً على التحقيق ، ومصدر الشبهة أمرٌ خفيَ عنهم ، وهـٰذا عائد لاختلاف غرض التأليف من ناحية ؛ كما نجد الغزالي في « التهافت » غيره في « الاقتصاد » و« إلجام العوام » ، ومن ناحية أخرىٰ هو ترجيح لمسلك استدلالي ، أو اختصار ، أو تفصيل ، أو ميل لجانب دون غيره ، فميله في « النظامية » مثلاً لترجيح التفويض على التأويل وتقديمه عليه ـ وهـٰذا ما ندين الله سبحانه به ـ لا يعني نفي التأويل ، بل هو قائل به في كليهما ، مرجح للأول على الآخر .
وقول المؤلف : (فهو في شطط) تبيين بُعْد هـٰذا المسلك الاستدلالي ، فهو من الشطوط بمعنى البعد ، لا بمعنى الجور كما في قولهم : أشطَّ في القضية ؛ أي : جار فيها .

(١) وبذلك تكون قد وقعت في الدور ، وهو باطل ، ووجهه : في كون إحدى المقدمتين والنتيجة واحد ، فكون الخلق مرددين تحت أمر ونهي أنَّ الله آمرٌ ناهٍ ؛ أي : متكلم ، وهو المراد إثباته !

(٢) فإن كان لا بدَّ لكل إجماع من مستند . . فمستند هـٰذا الإجماع لمن قال به هو قول الرسول من متلو ومنقول ، والمستند أعلىٰ من الإجماع هنا من جهة ، فصار الإجماع تحصيل حاصل ، ولنفي الدور في هـٰذا الاستدلال لا بد من اعتبار قول الإمام الرازي : (وإثبات نبوة الأنبياء لا يتوقف على العلم بكونه متكلماً ، وحينئذ يتم هـٰذا الدليل) ، والمراد إثباته إنما هو الكلام النفسي ، لا الألفاظ الحادثة ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣) .

أنكرَ كونَ الباري تعالىٰ متكلِّماً . . فبالضرورةِ ينكرُ تصوُّرَ الرسولِ ؛ إذْ معنى الرسولِ : المبلِّغُ لكلامِ المرسِلِ ؛ فإن لمْ يكنِ الكلامُ متصوَّراً في حقِّ مَنِ ادَّعىٰ أنَّه مرسِلٌ . . كيفَ يتصوَّرُ الرسولُ ؟!

ومنْ قالَ : أنا رسولُ الأرضِ أو رسولُ الجبلِ إليكُمْ . . فلا يُصغىٰ إليهِ ؛ لاعتقادِنا استحالةَ الكلامِ والرسالةِ مِنَ الجبلِ والأرضِ ، وللهِ المثلُ الأعلىٰ ؛ ولٰكنْ مَنِ اعتقدَ استحالةَ الكلامِ في حقِّ اللهِ تعالىٰ . . استحالَ منه أنْ يصدِّقَ بالرسولِ ؛ إذ المكذِّبُ بالكلامِ لا بدَّ أنْ يكذِّبَ بتبليغِ الكلامِ ؛ والرسالةُ عبارةٌ عنْ تبليغِ الكلامِ ، والرسولُ عبارةٌ عنِ المبلِّغِ .

المنهج المختار لإثبات صفة الكلام

فلعلَّ الأقومَ منهجٌ ثالثٌ ؛ وهو الذي سلكناهُ في إثباتِ السمعِ والبصرِ في أنَّ الكلامَ للحيِّ : إمَّا أنْ يُقالَ : إنه كمالٌ ، أو يُقالَ : هو نقصٌ ، أو يُقالَ : لا هو نقصٌ ولا هو كمالٌ ، وباطلٌ أنْ يُقالَ : إنه نقصٌ ، أو لا هو نقصٌ ولا هو كمالٌ . . فثبتَ بالضرورةِ أنَّهُ كمالٌ ، وكلُّ كمالٍ وُجِدَ للمخلوقِ فهو واجبُ الوجودِ للخالقِ بطريقِ الأَولىٰ كما سبقَ (١) .

تحريجة : إثبات الكلام بهٰذا المسلك ألا يؤدي لكون القديم محلاً للحوادث

فإنْ قيلَ : الكلامُ الذي جعلتموهُ منشأَ نظرِكُمْ هو كلامُ الخلْقِ ، وذٰلك إمَّا أنْ يُرادَ به الأصواتُ والحروفُ ، أو يُرادَ به القدرةُ علىٰ

(١) علىٰ ألا يكون هٰذا الكمال في المخلوق مشروطاً بالحادث أو هي على التحقيق سبيل لرفع نقص . انظر (ص ٢٤٢) ، وهٰذا المسلك الذي ذكره الإمام هنا هو العام عند المتكلمين ، وقد ذكره في « قواعد العقائد » وغيرها ، وذكره إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٩٩) ، وانظر « حاشية الأمير علىٰ عبد السلام على الجوهرة » (ص ٨٧) .

إيجادِ الأصواتِ والحروفِ في نفسِ القادرِ ، أو يُرادَ به معنىً ثالثٌ سواهُما .

فإنْ أُريدَ به الأصواتُ والحروفُ . . فهي حوادثُ ، ومِنَ الحوادثِ ما هي كمالاتٌ في حقِّنا ولٰكنْ لا يُتصوَّرُ قيامُها في ذاتِ اللهِ تعالىٰ ، وإنْ قامَ بغيرِهِ . . لمْ يكنْ هو متكلِّماً به ، بلْ كانَ المتكلِّمُ المحلَّ الذي قامَ به ، وإنْ أُريدَ به القدرةُ علىٰ خلْقِ الأصواتِ . . فهو كمالٌ ، ولٰكنِ المتكلِّمُ ليسَ متكلِّماً باعتبارِ قدرتِهِ علىٰ خلْقِ الأصواتِ فقط ، بلْ باعتبارِ خلقِهِ للكلامِ في نفسِهِ ، واللهُ تعالىٰ قادرٌ علىٰ خلْقِ الأصواتِ ، فله كمالُ القدرةِ ، ولٰكنْ لا يكونُ متكلِّماً به إلا إذا خلَقَ الصوتَ في نفسِهِ ، وهو محالٌ ؛ إذْ يصيرُ به محلاًّ للحوادثِ ، فاستحالَ أنْ يكونَ متكلِّماً ، وإنْ أُريدَ بالكلامِ أمرٌ ثالثٌ . . فليسَ بمفهومٍ ، وإثباتُ ما لا يُفهمُ محالٌ .

قلنا : هٰذا التقسيمُ صحيحٌ ، والسؤالُ في جميعِ أقسامِهِ معترفٌ به إلا في إنكارِ القسمِ الثالثِ ، فإنَّا معترفونَ باستحالةِ قيامِ الأصواتِ بذاتِهِ ، وباستحالةِ كونِهِ متكلِّماً بهٰذا الاعتبارِ ، ولٰكنَّا نقولُ : الإنسانُ يُسمَّىٰ متكلِّماً باعتبارينِ : أحدُهُما بالصوتِ والحرفِ ، والآخرُ بكلامِ النفسِ الذي ليسَ بصوتٍ ولا حرفٍ ، وذٰلك كمالٌ ، وهو في حقِّ اللهِ تعالىٰ غيرُ محالٍ ولا هو دالٌّ على الحدوثِ ، ونحنُ لا نثبتُ في حقِّ اللهِ تعالىٰ إلا كلامَ النَّفْسِ ، وكلامُ النَّفْسِ لا سبيلَ إلىٰ إنكارِهِ في حقِّ الإنسانِ زائداً على القدرةِ والصوتِ ، حتىٰ يقولُ الإنسانُ : زوَّرْتُ البارحةَ كلاماً في نفسي ،

للكلام اعتباران في اللغة : صوتي ونفسي

ويُقـالُ : فـي نفسِ فـلانٍ كلامٌ وهـو يريـدُ أنْ ينطقَ بـهِ [1] ، ويقولُ الشاعرُ [2] : [من الكامل]

لا يُعْجِبَنَّـكَ مِـنْ أَثِيـرٍ خَطُّـهُ ... حَتَّىٰ يَكُـونَ مَـعَ الْكَلامِ أَصِيـلا

إِنَّ الْـكَلامَ لَفِـي الْفُـؤادِ وَإِنَّمـا ... جُعِـلَ اللِّسـانُ عَلَـى الْفُـؤادِ دَلِيلا

وما ينطقُ بهِ الشعراءُ يدلُّ علىٰ أنَّهُ مِنَ الجليَّاتِ التي يشتركُ كافَّةُ الخلْقِ في دَرَكِها ، فكيفَ ينكرُ ؟!

تحريجـة : ولِـمَ لا يكـون الكلام النفسـي عائـداً لصفـة العلـم أو الإرادة أو القدرة ؟

فإنْ قيلَ : كلامُ النَّفْسِ بهٰذا التأويلِ معترفٌ به ، ولٰكنَّهُ ليسَ خارجاً عنِ العلومِ والإراداتِ ، وليسَ جنساً برأسِهِ ألبتةَ ، ولٰكنْ ما

(١) الكلام النفسي مدرك بالضرورة ، ووروده في كلامهم مسموع ، وفي معنىٰ ما ذكر المؤلف رحمه الله تعالىٰ روى البخاري (٦٨٣٠) حديثاً طويلاً فيه قول سيدنا عمر رضي الله عنه : (فلما سكت . . أردت أن أتكلم وكنت زوَّرت مقالةً أعجبتني) ، فسمَّىٰ ما أراد كلامَهُ مقالةً ؛ أي : كلاماً ، ولم يتكلم به بعدُ ، ويقال : بيَّت في نفسه كلاماً ، فالمعنىٰ لا يمكن جحده .

(٢) نُسب البيتان للأخطل ، ولا معوَّل علىٰ هٰذه النسبة ؛ لأنها في غير موضعها ، وممن نسبهما له ابن هشام رحمه الله في « شذور الذهب » (ص ١٨٨) وهو يؤكد الكلام النفسي ، وهما بلفظ : (لا يعجبنك من خطيبٍ خطبةٌ) وهو المشهور ، وعلىٰ أيٍّ فالشاهد في البيت الثاني ، ولعل أقدم من ذكرهما هو الجاحظ المعتزلي الذي أنكر الكلام النفسي والبيت حجة عليه ، وبرواية : (إن الكلام من الفؤاد . . .) لا برواية : (إن البيان لفي الفؤاد . . .) ونسبهما جازماً أبو البيان نبأ بن محمد كما في « ذيل المرآة » (٣/١٨٩) لابن صمصام الرقاش وخطّأ نسبتهما للأخطل .

وإنما طُوّل الكلام هنا لوجود من جعجع بخطأ الشهادة ببيت شاعر نصراني في هٰذا المقام ، وهٰذا جهل عجيب ، ونحن بالضرورة المدركة ، وبمثل قوله سبحانه : ﴿ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ ، في غنية عن البيت ونسبته ، وانظر « المصباح المنير » (ك ل م) ، وسيأتي المؤلف على المراد من الكلام النفسي قريباً .

يسمِّيهِ الناسُ كلامَ النَّفْسِ وحديثَ النفسِ هو العلمُ بنظمِ الألفاظِ والعباراتِ وتأليفِ المعاني المعلومةِ علىٰ وجهٍ مخصوصٍ ، فليسَ في القلْبِ إلا معانٍ معلومةٌ وهي العلومُ ، وألفاظٌ مسموعةٌ هي معلومةٌ بالسماعِ ، وهو أيضاً علمٌ معلومُهُ اللفظُ ، وينضافُ إليهِ تأليفُ المعاني والألفاظِ علىٰ ترتيبٍ ، وذٰلك فعلٌ يُسمَّىٰ فكراً ، وتُسمَّى القدرةُ التي عنها يصدرُ الفعلُ قوةً مفكِّرةً ، فإنْ أثبتُّمْ في النَّفْسِ شيئاً سوىٰ نفسِ الفكرِ الذي هو ترتيبُ الألفاظِ والمعاني وتأليفُها ، وسوى القوَّةِ المفكِّرةِ التي هي قدرةٌ عليها ، وسوى العلمِ بالمعاني مفترقِها ومجموعِها ، وسوى العلمِ بالألفاظِ المرتَّبةِ مِنَ الحروفِ ومفترقِها ومجموعِها . . فقدْ أثبتم أمراً منكَراً لا نعرفُهُ .

وإيضاحُهُ : أنَّ الكلامَ إمَّا أمرٌ ، أو نهيٌ ، أو خبرٌ ، أو استخبارٌ .

أمَّا الخبرُ : فلفظٌ يدلُّ علىٰ علمٍ في نفسِ المخبِرِ ، فمَنْ علِمَ الشيءَ وعرفَ اللفظَ الموضوعَ للدلالةِ علىٰ ذٰلك الشيءِ كالضرْبِ مثلاً ؛ فإنَّهُ معنىً معلومٌ يدركُ بالحسِّ ، ولفظِ الضرْبِ الذي هو مؤلَّفٌ مِنَ (الضاد والراء والباء) الذي وضعتْهُ العربُ للدلالةِ على المعنى المحسوسِ وهي معرفةٌ أخرىٰ ، وكانَ له قدرةٌ على اكتسابِ هٰذه الأصواتِ بلسانِهِ ، وكانَ له إرادةٌ للدلالةِ وإرادةٌ لاكتسابِ اللفظِ . . تَمَّ منه قولُهُ : (ضَرَبَ) ولمْ يفتقرْ إلىٰ أمرٍ زائدٍ علىٰ هٰذه الأمورِ ، فكلُّ أمرٍ قدرتُموهُ سوىٰ هٰذا فنحن نقدِّرُ نفيَهُ ، ويتمُّ مع ذٰلك قولُهُ : (ضَرَبَ) ويكونُ خبراً وكلاماً .

وأمَّا الاستخبارُ : فهو دلالةٌ علىٰ أنَّ في النفسِ طلبَ معرفةٍ .

وأمَّا الأمرُ : فهو دلالةٌ علىٰ أنَّ في نفسِ الآمِرِ طلبَ فعلِ المأمورِ .

وعلىٰ هـٰذا يقاسُ النهْيُ وسائرُ الأقسامِ مِنَ الكلامِ ، ولا يعقلُ أمرٌ خارجٌ عن هـٰذا ، وهـٰذه الجملةُ فبعضُها محالٌ عليه كالأصواتِ ، وبعضُها موجودةٌ كالإرادةِ والعلمِ والقدرةِ ، وأمَّا ما عدا هـٰذا . . فغيرُ مفهومٍ ؟[(١)] .

والجوابُ : أنَّ الكلامَ الذي نريدُهُ معنىً زائدٌ علىٰ هـٰذه الجملةِ ، ولنذكرْهُ في قسمٍ واحدٍ مِنْ أقسامِ الكلامِ وهو (الأمرُ) حتىٰ لا نطوِّلَ الكلامَ ، فنقولُ :

مثال يوضح الفرق بين الكلام النفسي والإرادة والعلم

قولُ السيِّدِ لغلامِهِ : (قُمْ) لفظٌ يدلُّ علىٰ معنىً ، **والمعنى المدلولُ** عليهِ في نفسِهِ هو كلامٌ ، وليسَ ذٰلكَ شيئاً ممَّا ذكرتموهُ ، ولا حاجةَ إلى الإطنابِ في التقسيماتِ ، وإنَّما يُتوهَّمُ ردُّهُ إمَّا إلىٰ إرادةِ المأمورِ ، أو إلىٰ إرادةِ الدلالةِ ، ومحالٌ أنْ يُقالَ : هو إرادةُ الدلالةِ ؛ لأنَّ الدلالةَ تستدعي مدلولاً ، والمدلولُ غيرُ الدليلِ وغيرُ إرادةِ الدلالةِ ، ومحالٌ أنْ يُقالَ : إنَّهُ إرادةُ المأمورِ ؛ لأنَّهُ قدْ يأمرُ وهو لا يريدُ الامتثالَ بلْ يكرهُهُ ؛ كالذي يعتذرُ عندَ السلطانِ الهامِّ بقتلِهِ

---

(١) قال شيخ معتزلة عصره عبد الجبار : (كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عَرَضٌ يخلقه الله سبحانه في الأجسام علىٰ وجه يسمع ويفهم معناه ، ويؤدي الملك ذٰلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وتشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد ، ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لهـٰذا المعقول أيضاً علىٰ ما يقوله بعضهم من أن الكلام قائم بنفسه) . « المغني » (٧/٣) .

توبيخاً له على ضربِ غلامِهِ بأنَّهُ إنَّما ضربَهُ لعصيانِهِ ، وآيتُهُ : أنه يأمرُهُ[1] بينَ يدي الملكِ فيعصيهِ ، فإذا أرادَ الاحتجاجَ به وقالَ للغلامِ بين يدي الملكِ : (قُمْ ؛ فإنِّي عازمٌ عليكَ بأمرٍ جزمٍ لا عذرَ لك فيهِ ولا تأويلَ أنْ تقومَ) . . فهو في هٰذا الوقتِ آمِرٌ بالقيامِ قطعاً وغيرُ مريدٍ للقيامِ قطعاً ، فالطلبُ الذي قامَ بنفسِهِ الذي دلَّ لفظُ الأمْرِ عليهِ . . هو الكلامُ ، وهو غيرُ إرادةِ القيامِ ، وهٰذا واضحٌ عندَ المنصِفِ .

تحريجة : مثالكم ليس الأمر فيه آمراً على الحقيقة

فإنْ قيلَ : هٰذا الشخصُ ليسَ بآمرٍ على الحقيقةِ ، ولٰكنَّهُ موهِمٌ أنَّه آمرٌ ؟

قلنا : هٰذا باطلٌ مِنْ وجهينِ :

أحدُهُما : أنه لوْ لمْ يكنْ آمراً . . لما تمهَّدَ عذرُهُ عندَ الملكِ ، ولقيلَ له : أنتَ في هٰذا الوقتِ لا يُتصوَّرُ منك الأمرُ ؛ لأنَّ الأمرَ هو طلبُ الامتثالِ ، ويستحيلُ أنْ تريدَ الآنَ الامتثالَ وهو سببُ هلاكِكَ ، فكيفَ تطمعُ في أنْ تحتجَّ بمعصيتِهِ لأمرِكَ وأنتَ عاجزٌ عنْ أمرِهِ ؛ إذْ أنتَ عاجزٌ عنْ إرادةِ ما فيهِ هلاكُكَ ، وفي امتثالِهِ هلاكُكَ ؟!

ولا شكَّ في أنَّهُ قادرٌ على الاحتجاجِ ، وأنَّ حجتَهُ قائمةٌ وممهِّدةٌ لعذرِهِ ، وحجتُهُ معصيةُ الأمرِ ؛ فلولا تصوُّرُ الأمرِ مع تحقُّقِ كراهيةِ الامتثالِ . . لما تُصوِّرَ احتجاجُ السيِّدِ بذٰلكَ ألبتةَ ، وهٰذا قاطعٌ في نفسِهِ لمَنْ تأمَّلَهُ .

---

(١) أي : يأمر الغلامَ المضروب من قِبله .

الثاني : هو أنَّ هـٰذا الرجلَ لوْ حكى الواقعةَ للمفتينَ ، وحلفَ بالطلاقِ الثلاثِ : إنِّي أمرتُ العبدَ بالقيامِ بينَ يدي الملكِ بعدَ جريانِ عِتابِ الملكِ فعصىٰ .. لأفتىٰ كلُّ مسلمٍ بأنَّ طلاقَهُ غيرُ واقعٍ ، وليسَ للمفتي أنْ يقولَ : أنا أعلمُ أنه يستحيلُ أنْ تريدَ في مثلِ هـٰذا الوقتِ امتثالَ الغلامِ وهو سببُ هلاكِكَ ، والأمرُ هو إرادةُ الامتثالِ ، فإذنْ ما أَمَرْتَ ، هـٰذا لوْ قالَهُ المفتي .. فهو باطلٌ بالاتفاق .

المدلولُ غيرُ الدلالة وغير المأمور به ، وهو الكلام

فقدِ انكشفَ الغطاءُ ، ولاحَ وجودُ معنىً هو مدلولُ اللفظِ زائدٍ علىٰ ما عدُّوهُ مِنَ المعاني ، ونحن نسمِّي ذٰلكَ كلاماً ، وهو جنسٌ مخالفٌ للعلومِ والإراداتِ والاعتقاداتِ ، وذٰلكَ لا يستحيلُ ثبوتُهُ للهِ تعالىٰ ، بلْ يجبُ ثبوتُهُ ؛ فإنَّهُ نوعُ كمالٍ ، فإذنْ هو المعنيُّ بالكلامِ القديمِ .

حدوثُ الدليل لا يدلُّ علىٰ حدوث المدلول

وأمَّا **الحروفُ** : فهي حادثةٌ ، وهي دلالاتٌ على الكلامِ ، والدليلُ غيرُ المدلولِ ، ولا يتصفُ بصفةِ المدلولِ ، وإنْ كانَتْ دلالتُهُ ذاتيةً كالعالَمِ ؛ فإنَّهُ حادثٌ ويدلُّ علىٰ صانعٍ قديمٍ ، فمِنْ أينَ يبعدُ أنْ تدلَّ حروفٌ حادثةٌ علىٰ صفةٍ قديمةٍ معَ أنَّ هـٰذه دلالةٌ بالاصطلاحِ ؟!

❁ ❁ ❁

شُبَهٌ ترد علىٰ هـٰذه الصفة يجب دفعُها

ولمَّا كانَ كلامُ النَّفْسِ دقيقاً زلَّ عنْ ذهنِ أكثرِ الضعفاءِ ، فلمْ يُثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً .. توجَّهَ لهم علىٰ هـٰذا المذهبِ أسئلةٌ واستبعاداتٌ نشيرُ إلىٰ بعضِها ليُستدلَّ بها علىٰ طريقِ الدفعِ في غيرِها :

الأوَّلُ :

قولُ القائلِ : كيفَ سمعَ موسىٰ عليه السلامُ كلامَ الله تعالىٰ ؟ أسمعَ صوتاً وحرفاً ؟ فإنْ قلتم ذٰلكَ . . فإذن لمْ يسمعْ كلامَ اللهِ تعالىٰ ؛ فإنَّ كلامَ اللهِ تعالىٰ ليسَ بحروفٍ ، وإن لمْ يسمعْ حرفاً ولا صوتاً . . فكيفَ يسمعُ ما ليسَ بحرفٍ ولا صوتٍ ؟

تحريجة : كيف سمع موسىٰ عليه السلام كلامه سبحانه وهو ليس بحرف ولا صوت ؟

قلنا : سمعَ كلامَ اللهِ تعالىٰ ، وهو صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالىٰ ، ليسَ بحرفٍ ولا صوتٍ ، فقولُكُمْ : (كيفَ سمعَ كلامَ اللهِ تعالىٰ) . . كلامُ مَنْ لا يفهمُ المطلبَ مِنْ سؤالِ (كيفَ) ؛ فإنَّهُ ماذا يُطلبُ به ، وبماذا يمكنُ جوابُهُ ؟ فليُفهمْ ذٰلك حتىٰ يُعرفَ استحالةُ السؤالِ .

فنقولُ : السمعُ نوعُ إدراكٍ ، فقولُ القائلِ : (كيفَ سمعَ) . . كقولِ القائلِ : (كيفَ أدركْتَ بحاسَّةِ الذوقِ حلاوةَ السكَّرِ ؟) ، وهٰذا السؤالُ لا سبيلَ إلىٰ شفائِهِ إلا بوجهينِ :

سؤال المعترض ليس عن صفة الكلام ، بل عن كيفية سماعه ، والكيف عن القديم مرفوع

أحدُهُما : أنْ نسلِّمَ سكَّراً إلىٰ هٰذا السائلِ حتىٰ يذوقَهُ ويدركَ طعمَهُ وحلاوتَهُ ، فتقولُ : أدركتُهُ أنا كما أدركتَهُ أنتَ الآن ، وهٰذا هو الجوابُ الشافي والتعريفُ التامُّ .

والثاني : أنْ يتعذَّرَ ذٰلكَ ؛ إمَّا لفقدِ السكَّرِ ، أو لعدمِ الذوقِ في السائلِ للسكَّرِ ، فتقولُ : أدركتُ طعمَهُ كما أدركتَ أنتَ حلاوةَ العسلِ ، فيكونُ هٰذا جواباً صواباً مِنْ وجهٍ وخطأً مِنْ وجهٍ ؛ أمَّا وجهُ كونِهِ صواباً : فإنَّهُ تعريفٌ بشيءٍ يشبهُ المسؤولَ عنه مِنْ وجهٍ وإنْ كانَ لا يشبهُهُ مِنْ كلِّ الوجوهِ ؛ فإنَّ طعمَ العسلِ يخالفُ طعمَ

السكَّرِ وإنْ قارَبَهُ مِنْ بعضِ الوجوهِ وهو أصلُ الحلاوةِ ، وهـٰذا غايةُ الممكنِ .

فإن لمْ يكنِ السائلُ قدْ ذاقَ حلاوةَ شيءٍ أصلاً . . تعذَّرَ جوابُهُ وتفهيمُ ما سألَ عنه ، وكانَ كالعِنِّين يَسألُ عنْ لذَّةِ الجماعِ وقطُّ ما أدركَهُ .

فيمتنعُ تفهيمُهُ الحالةَ التي يدركُها المجامعُ إلا أنْ يشبِّهَهُ بلذَّةِ الأكلِ ، فيكونُ خطأً مِنْ وجهٍ ؛ إذْ لذَّةُ الجماعِ والحالةُ التي يدركُها المجامعُ لا تساوي الحالةَ التي يدركُها الآكل إلا مِنْ حيثُ إنَّ عمومَ اسمِ اللذَّةِ قدْ يشملُها ، فإن لمْ يكنْ قدِ التذَّ بشيءٍ قطُّ . . تعذَّرَ أصلُ الجوابِ .

وكذٰلكَ مَنْ قالَ : (كيفَ يُسمعُ كلامُ اللهِ تعالىٰ) . . فلا يمكنُ شفاؤُهُ مِنَ السؤالِ إلا بأنْ نُسمعَهُ كلامَ اللهِ تعالى القديمَ ، وهو متعذِّرٌ ؛ فإنَّ ذٰلك مِنْ خصائصِ الكليمِ عليه السلامُ ، فنحن لا نقدرُ علىٰ إسماعِهِ ، أو نُشَبِّهَ ذٰلكَ بشيءٍ مِنْ مسموعاتِهِ ، وليسَ في مسموعاتِهِ ما يشبهُ كلامَ اللهِ تعالىٰ ؛ فإنَّ كلَّ مسموعاتِهِ التي ألِفَها أصواتٌ ، والأصواتُ لا تشبهُ ما ليسَ بأصواتٍ ، فيتعذَّرُ تفهيمُهُ .

بلِ الأصمُّ لوْ سألَ وقالَ : كيفَ تسمعونَ أنتمُ الأصواتَ وهو ما سمعَ صوتاً قطُّ ؟ . . لمْ نقدرْ علىٰ جوابِهِ ؛ فإنَّا إنْ قلنا : كما تدركُ أنتَ المبصراتِ ، فهو إدراكٌ في الأذنِ كإدراكِ البصرِ في العينِ . . كانَ هـٰذا خطأً ؛ فإنَّ إدراكَ الأصواتِ لا يشبهُ إبصارَ الألوانِ ؛ فدلَّ أنَّ هـٰذا السؤالَ محالٌ .

السؤال فاسدٌ من أصله ؛ لأنه سؤال عن كيفية ولا كيفية له سبحانه

بلْ لوْ قالَ القائلُ : كيف يُرىٰ ربُّ الأربابِ في الآخرةِ ؟ . . كانَ جوابُهُ محالاً ؛ لأنَّهُ يسألُ عن كيفيةِ ما لا كيفيةَ له ؛ إذْ معنىٰ قولِ القائلِ : (كيفَ هو) أي : مثلُ أيِّ شيءٍ هو ممَّا عرفناهُ ؟ فإنْ كانَ ما يسألُ عنه غيرَ مماثلٍ لشيءٍ ممَّا عرفَهُ . . كانَ الجوابُ محالاً ، ولمْ يدلَّ ذٰلكَ علىٰ عدمِ ذاتِ اللهِ تعالىٰ [1] ، فكذٰلك تعذُّرُ هٰذا لا يدلُّ علىٰ عدمِ كلامِ اللهِ تعالىٰ ، بلْ ينبغي أنْ يعتقدَ أنَّ كلامَهُ صفةٌ قديمةٌ ليسَ كمثلِها شيءٌ ؛ كما أنَّ ذاتَهُ ذاتٌ قديمةٌ ليسَ كمثلِها شيءٌ ، وكما تُرىٰ ذاتُهُ رؤيةً تخالفُ رؤيةَ الأجسامِ والأعراضِ ولا تشبهُها . . فيُسمعُ كلامُهُ تعالىٰ سماعاً يخالفُ الحروفَ والأصواتَ ولا يشبهُها .

❀ ❀ ❀

تحريجة : كيف حلَّ القديم في المصاحف الحادثة ؟

الاستبعادُ الثاني :

أنْ يقالَ : كلامُ اللهِ تعالىٰ حالٌّ في المصاحفِ أم لا ؟ فإنْ كانَ حالّاً . . فكيفَ حلَّ القديمُ في المحدثِ ؟ فإنْ قلتم : لا . . فهو بخلافِ الإجماعِ ؛ إذِ احترامُ المصحفِ مجمعٌ عليه ؛ حتىٰ حَرُمَ على المحدِثِ مسُّهُ ، وليسَ ذٰلك إلا لأنَّ فيه كلامَ اللهِ تعالىٰ ؟

هٰذا السؤال واردٌ ممَّن لم يفهم الفرق بين الدلالة والمدلول

فنقولُ : كلامُ الله تعالىٰ مكتوبٌ في المصاحفِ ، محفوظٌ في القلوبِ ، مقروءٌ بالألسنةِ ، وأمَّا الكاغدُ والحِبرُ والكتابةُ والحروفُ والأصواتُ كلُّها حادثةٌ ؛ لأنها أجسامٌ وأعراضٌ في أجسامٍ ، وكلُّ ذٰلكَ حادثٌ ، وإذا قلنا : (إنه مكتوبٌ في المصحفِ) أعني : صفة

(١) لأن علة الرؤية هي الوجود .

القديمِ سبحانَهُ . . لمْ يلزمْ أنْ يكونَ القديمُ في المصحفِ ، كما أنَّا إذا قلنا : (النارُ مكتوبةٌ في الكتابِ) . . لمْ يلزمْ منه أنْ تكونَ ذاتُ النارِ حالَّةً فيه ؛ إذْ لوْ حلَّتْ فيهِ . . لاحترقَ المصحفُ ، ومَنْ تكلَّمَ بالنارِ فلوْ كانَتْ ذاتُ النارِ حالَّةً بلسانِهِ . . لاحترقَ لسانُهُ ، فالنارُ جسمٌ حارٌّ ، وعليه دلالةٌ هي الأصواتُ المقطَّعةُ تقطيعاً يحصلُ منه : (النون والألف والراء) ، فالحارُّ المحرقُ ذاتُ المدلول لا نفسُ الدلالةِ ، فكذٰلكَ الكلامُ القديمُ القائمُ بذاتِ اللهِ تعالىٰ هو المدلولُ لا ذاتُ الدليلِ ، والحروفُ أدلَّةٌ ، وللأدلَّةِ حرمةٌ إذا جعلَ الشرعُ لها حرمةً ؛ فلذٰلكَ وجبَ احترامُ المصحفِ ؛ لأنَّ ما فيه دلالةٌ علىٰ صفةِ اللهِ تعالىٰ .

❁ ❁ ❁

الاستبعادُ الثالثُ :

وكيف التوفيق بين كون القرآن كلام الله تعالىٰ وهو صوت وحرف ؟

قولُهُمْ : إنَّ القرآنَ كلامُ اللهِ تعالىٰ أم لا ؟ فإنْ قلتُمْ : لا . . فقدْ خرجتُمْ عن الإجماعِ ، وإنْ قلتُمْ : نعمْ . . فما هو سوى الحروفِ والأصواتِ ، ومعلومٌ أنَّ قراءةَ القارئِ هي الحرفُ والصوتُ ؟

فنقولُ : هٰهنا ثلاثةُ ألفاظٍ : قراءةٌ ، ومقروءٌ ، وقرآنٌ .

أمَّا المقروءُ : فهو كلامُ اللهِ تعالىٰ ؛ أعني : صفتَهُ القديمةَ القائمةَ بذاتِهِ .

وأمَّا القراءةُ : فهي في اللسانِ عبارةٌ عن فعلِ القارئِ الذي ابتدأَهُ بعدَ أنْ كانَ تاركاً له ، ولا معنىٰ للحادثِ إلا أنَّهُ ابتُدِئَ بعدَ أن لمْ يكنْ ، فإنْ كانَ الخصمُ لا يفهمُ هٰذا مِنَ الحادثِ . .

فلنتـركْ لفـظَ الحـادثِ والمخلـوقِ ، ولٰكنْ نقـولُ : القـراءةُ فعلٌ ابتـدأَهُ القارئُ بعدَ أن لمْ يكنْ يفعلُهُ وهو محسـوسٌ .

لفـظ (القـرآن) قد يطلق ويراد به القديم ، وقد يراد به الحادث

وأمَّا القرآنُ : فقد يُطلقُ ويُرادُ به المقروءُ ، فإنْ أُريدَ به ذٰلكَ . . فهو قديمٌ غيرُ مخلوقٍ ، وهو الذي أرادَهُ السلفُ بقولِهِمْ : (القرآنُ : كلامُ اللهِ تعالىٰ غيرُ مخلوقٍ)[١] أي : المقروءُ بالألسنةِ . وإنْ أُريدَ به القراءةُ التي هي فعلُ القارئِ . . ففعلُ القارئِ لا يسبقُ وجودَ القارئِ ، وما لا يسبقُ وجودَ الحادثِ . . فهو حادثٌ .

وعلى الجملةِ : مَنْ يقولُ : (ما أحدثتُهُ باختياري مِنَ الصوتِ وتقطيعِهِ وكنتُ ساكتاً عنه قبلَهُ فهو قديمٌ) . . فلا ينبغي أنْ يُخاطبَ ويُكلَّمَ ، بلْ ينبغي أنْ يعلمَ المسكينُ أنَّهُ ليسَ يدري ما يقولُهُ ، فلا هو يفهمُ معنى الحرفِ ، ولا هو يعلمُ معنى الحادثِ ، ولو علمَهُما . . لعلمَ أنه في نفسِهِ إذا كانَ مخلوقاً . . كانَ ما يصدرُ عنه مخلوقاً ، وعَلِمَ أنَّ القديمَ لا ينتقلُ إلىٰ ذاتٍ حادثةٍ .

فلنتركِ التطويلَ في الجليَّاتِ ؛ فإنَّ قولَ القائلِ : (باسمِ اللهِ) إن لمْ تكنِ السينُ فيه بعدَ الباءِ . . لمْ يكنْ قرآناً ، بلْ كانَ خطأً ، وإذا كانَ بعدَ غيرِهِ ومتأخِّراً عنه . . فكيفَ يكونُ قديماً ؟ ونحن نريدُ بالقديمِ : ما لا يتأخَّرُ عنْ غيرِهِ أصلاً[٢] .

❁ ❁ ❁

---

(١) وهي كلمة منقولة عن كثرة كاثرة من السلف الصالح رضي الله تعالىٰ عنهم ، من صحابة وتابعين ، ذكر طرفاً يسيراً منها الإمام السيوطي في « الدر المنثور » (٢٢٣/٧) .

(٢) قال الإمام السنوسي في « شرح أم البراهين » : (وكنْهُ هٰذه الصفة وسائر صفاته ←

تحريجة : المعجزة فعلٌ حادث يجري على يد مدعي النبوة ، والقرآن معجزة بلا شك ؛ فكيف صار القديم معجزة ؟

الاستبعادُ الرابعُ :

قولُهُمْ : أجمعتِ الأمَّةُ على أنَّ القرآنَ معجزةُ الرسولِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وأنه كلامُ اللهِ تعالىٰ ، وأنه سُوَرٌ وآياتٌ ولها مقاطعُ ومفاتحُ ، وكيفَ يكونُ للقديمِ مقاطعُ ومفاتحُ ؟ وكيفَ ينقسمُ بالسورِ والآياتِ ؟ وكيفَ يكونُ القديمُ معجزةَ الرسولِ والمعجزةُ هي فعلٌ خارقٌ للعادةِ ، وكل فعلٍ فهو مخلوقٌ ، فكيفَ يكونُ كلامُ اللهِ تعالىٰ قديماً ؟(١) .

تعالىٰ محجوب عن العقل كذاته جلَّ وعزَّ ، فليس لأحد أن يخوض في الكنهِ بعد معرفة ما يجب لذاته تعالىٰ ولصفاته) « حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين » (ص ١١٤) .

وبهٰذا يردُّ الإمام الغزالي على الحشَوية والمجسمة ومشبهة الحنابلة ، ومشبهة الحنابلة في هٰذا المقام هم أشهر من يُرَدُّ عليهم ؛ فإنهم صرَّحوا مكابرين بقدم الحرف والصوت ، ونسب لبعضهم ما هو أشد من ذٰلك ؛ كقوله بقدم الحبر والكاغد ، وبعض الحنابلة حاول نفي هٰذه القالات عنهم مبرئاً ساحتهم ، وهو عمل مبرور ، ولٰكن لا مناص من نسبة الأقوال إلىٰ مشبهتهم ، ويكفينا إمام من أئمة الحنابلة المحققين هو ابن الجوزي رحمه الله تعالىٰ قد ألف كتاباً لتبرئة الإمام أحمد ابن حنبل من كثير من أقوال أتباعه ؛ كالقاضي أبي يعلىٰ وابن الزاغوني وغيرهما ممن يحتج الكثيرون اليوم بأقوالهم علىٰ أنهم أئمة الحنابلة ، وهم في هٰذا الباب لا يؤخذ برأيهم ، وسماه : « دفع شبه التشبيه » ، وفيه يتجلىٰ توافق أقوال محققي الحنابلة بما عليه جماهير أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية .

وسيعرض المؤلف في لحاقه الردَّ على المعتزلة القائلين بخلاف قول الحشوية وأذنابهم ، إذ قالوا بخلق القرآن ؛ ليبين أن كلا الفريقين كان بين إفراط وتفريط مغالياً ، والقول الحقُّ هو قول أهل السنة والجماعة : متكلِّمٌ بكلام هو صفة له غير مخلوق وهو غير القراءة الحادثة .

(١) هٰذه التحريجة التي أوردها المؤلف بما يشبه الحجج هي قالة المعتزلة ومعتقدهم في كلام الله تعالىٰ . انظر « المغني » (١٦/٨٤ ، ٩١) .

قلنا : أتنكرونَ أنَّ لفظَ القرآنِ مشتركٌ بينَ القراءةِ والمقروءِ أم لا ؟ فإنِ اعترفتُمْ به . . فكلُّ ما أوردَهُ المسلمونَ مِنْ وصفِ القرآنِ بما هو قديمٌ ؛ كقولِهِمْ : (القرآنُ كلامُ اللهِ تعالىٰ غيرُ مخلوقٍ) . . أرادوا به **المقروءَ** ، وكلُّ ما وصفوهُ به ممَّا لا يحتملُهُ القديمُ ؛ ككونِهِ سوراً وآياتٍ ولها مقاطعُ ومفاتحُ . . أرادوا به العباراتِ الدَّالَّةَ على الصفةِ القديمةِ التي هي **قراءةٌ** .

فهم الاشتراك اللفظي يمنع التناقض

وإذا صارَ الاسمُ مشتركاً . . امتنعَ التناقضُ ، فالإجماعُ منعقدٌ علىٰ أن لا قديمَ إلا اللهُ تعالىٰ ، واللهُ تعالىٰ يقولُ : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ ولـٰكنْ نقولُ : اسمُ القديمِ مشترَكٌ بين معنيينِ ، فإذا ثبتَ مِنْ وجهٍ . . لمْ يستحلْ نفيُهُ مِنْ وجهٍ آخرَ ، فكذا اسمُ القرآنِ ، وهو جوابٌ عن كلِّ ما يردِّدونَهُ مِنَ الإطلاقاتِ المتناقضةِ .

فإنْ أنكروا كونَهُ مشترَكاً . . فنعلمُ قطعاً إطلاقَهُ لإرادةِ المقروءِ ، ودلَّ عليه كلامُ السلفِ أنَّ القرآنَ كلامُ اللهِ سبحانَهُ غيرُ مخلوقٍ مع العلمِ بأنَّهُمْ وأصواتَهُمْ وقراءتَهُمْ وأفعالَهُمْ كلَّ ذٰلك مخلوقٌ .

وأمَّا إطلاقُهُ لإرادةِ القراءةِ (1) . . فقدْ قالَ الشاعرُ : [من البسيط]

ضَحَّوا بِأَشْمَطَ عُنْوانُ السُّجُودِ بِهِ ... يُقَطِّعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحاً وَقُرْآنَا (2)

منشأ الخطأ في هٰذه الشبهة عدمُ فهم الاشتراك اللفظي

يعني : القراءةَ ، وقالَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « ما

(1) أي : إطلاق لفظ القرآن بمعنى القراءة .

(2) البيت لسيدنا حسان بن ثابت يرثي أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنهما . انظر « ديوانه » (1/96) ، وقيل لأوس بن مغراء ، والبيت دائر في الفصيح . انظر « خزانة الأدب » (9/418) ، والأشمط : من خالط سوادَ شعره البياضُ .

أَذِنَ اللهُ لِشيءٍ إِذْنَهُ لنبيٍّ حَسَنِ التَّرنُّمِ بالقرآنِ »[1] ، والترنُّمُ يكونُ بالقراءةِ ، وقالَ كافَّةُ السلفِ : (القرآنُ كلامُ اللهِ غيرُ مخلوق)[2] ، وقالوا : (القرآنُ معجزةٌ) ، وهي فعلُ اللهِ تعالىٰ[3] ؛ إذ علموا أنَّ القديمَ لا يكون معجزاً ؛ فبانَ أنَّهُ اسمٌ مشترَكٌ ، ومَنْ لمْ يفهمِ اشتراكَ اللفظِ . . ظنَّ تناقضاً في هـٰذه الإطلاقاتِ .

❁ ❁ ❁

الاستبعادُ الخامسُ :

تحريجة : كلامه سبحانه مسموع ؛ فكيف يكون قديماً ؟

أن يُقالَ : معلومٌ أنَّهُ لا مسموعَ الآنَ إلا الأصواتُ ، وكلامُ اللهِ تعالىٰ مسموعٌ الآنَ بالإجماعِ ، وبدليلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ !

إن كان المشرك يسمع كلام الله القديم . . فاي فضلٍ لكليم الله موسىٰ عليه السلام ؟

فنقولُ : إنْ كانَ الصوتُ المسموعُ للمشركِ عندَ الإجارةِ هو كلامَ اللهِ تعالى القديمَ القائمَ بذاتِهِ . . فأيُّ فضلٍ لموسىٰ عليه السلامُ في اختصاصِهِ بكونِهِ كليماً على المشركينَ وهم يسمعونَ

---

(١) أصله في « مسلم » (٧٩٢) ولفظه : « ما أذن الله لشيء كأَذَنه لنبي يتغنىٰ بالقرآن يجهر به » وفي رواية « كإذْنِهِ » ، وباللفظ المثبت ذكره الإمام الشافعي في « الأم » (٥٢٠/٧) ، ورواه عبد الرزاق في « مصنفه » (٤٨٢/٢) ، وانظر « فتح الباري » (٧١/٩) .

(٢) انظر (ص ٢٦٠) .

(٣) لم يستخدم الأوائل من السلف الصالح رضي الله عنهم لفظ (المعجزة) للقرآن الكريم ، بل ما هو في معناها ؛ كالآية ، قال تعالىٰ علىٰ لسان سيدنا عيسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام : ﴿ قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ ، وانظر « مداخل إعجاز القرآن » للأستاذ محمود شاكر رحمه الله .

كما سمعَ ؟! وهلْ يُتصوَّرُ عن هـٰذا جوابٌ إلا أنْ يُقالَ : مسموعُ موسىٰ عليه السلامُ صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ باللهِ تعالىٰ ، ومسموعُ المشركِ أصواتٌ دالَّةٌ علىٰ تيكَ الصفةِ [1] ، ونتبيَّنُ به على القطعِ الاشتراكَ :

إمَّا في اسمِ الكلامِ ، وهو تسميةُ الدلالاتِ باسمِ المدلولاتِ ؛ فإنَّ الكلامَ هو كلامُ النَّفْسِ تحقيقاً ، ولـٰكنَّ الألفاظَ لدلالتِها عليهِ أيضاً تُسمَّىٰ كلاماً كما تُسمَّىٰ علْماً ؛ إذْ يُقالُ : (سمعتُ علمَ فلانٍ) ، وإنَّما تسمعُ كلامَهُ الدالَّ علىٰ علمِهِ .

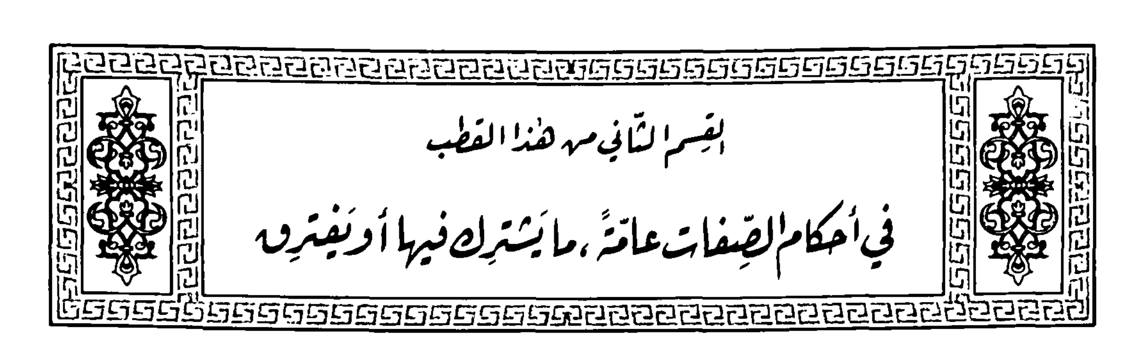
وإمَّا في اسمِ المسموعِ ؛ فإنَّ المفهومَ المعلومَ بسماعِ غيرِهِ قد يُسمَّىٰ مسموعاً ؛ كما يُقالُ : (سمعتُ كلامَ الأميرِ علىٰ لسانِ رسولِهِ) ، ومعلومٌ أنَّ كلامَ الأميرِ لا يقومُ بلسانِ رسولِهِ ، بلِ المسموعُ كلامُ الرسولِ الدالُّ علىٰ كلامِ الأميرِ .

فهـٰذا ما أردْنا أنْ نذكرَهُ في إيضاحِ مذهبِ أهلِ السنَّةِ في كلامِ النَّفْسِ المعدودِ مِنَ الغوامضِ [2] ، وبقيةُ أحكامِ الكلامِ نذكرُها عندَ التعرُّضِ لأحكامِ الصفاتِ مِنَ القسمِ الثاني إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ .

---

(١) وقد ذهب السادة الماتريدية إلى امتناع سماع كلام الله تعالى النفسي ، وما سمعه سيدنا موسىٰ هو كلام مخلوق في الشجرة في البقعة المباركة ، ولـٰكن انضمَّ إلىٰ هـٰذا السماع معنىً خلقه تعالىٰ في قلبه دلَّ علىٰ أنه كلام الله تعالىٰ ، والتفارق مع المعتزلة بإثباتهم الكلام النفسي القديم ، وإنما الممنوع عندهم هو حقيقة هـٰذا السماع . انظر « مفاتيح الغيب » للإمام الرازي (١٥٧/٢٤) .

(٢) ولا عجب في هـٰذا التعبير ؛ فقد قال إمام الحرمين : (وقد تقطعت المهرةُ في إثبات العلم بوجوب وصف الباري سبحانه بالكلام) « العقيدة النظامية » (ص ٢٥) ، حتىٰ قال أهل هـٰذا الفن : وإنما سمي علم الكلام بهـٰذا الاسم لكثرة الأخذ والرد في هـٰذه الصفة .



زيادة الصفات على الذات دون مغايرة

وهي أربعةُ أحكامٍ :

ـ الحكمُ الأوّلُ :

أنَّ الصفاتِ السبعةَ التي دللنا عليها ليسَتْ هي الذاتَ ، بلْ هي زائدةٌ على الذاتِ ، فصانعُ العالمِ عالمٌ بعلْمٍ ، حيٌّ بحياةٍ ، قادرٌ بقدرةٍ ، هٰكذا في جميعِ الصفاتِ (١) .

إنكار المعتزلة والفلاسفة زيادة الصفات على الذات

وذهبَتِ المعتزلةُ والفلاسفةُ إلىٰ إنكارِ ذٰلك ، وقالوا : القديمُ ذاتٌ واحدةٌ ، ولا يجوزُ إثباتُ ذواتٍ قديمةٍ متعددةٍ ، وإنَّما الدليلُ يدلُّ علىٰ كونِهِ عالماً قادراً حيّاً ، لا على العلْمِ والقدرةِ والحياةِ .

ولنعيِّنِ العلمَ مِنَ الصفاتِ حتىٰ لا نحتاجَ إلىٰ تكريرِ جميعِ الصفاتِ ، وزعموا أن العالِميةَ حالٌ للذات وليسَتْ بصفة (٢) ،

---

(١) زيادتها على الذات إنما هو في مفهومها ، أما من حيث وجودها . . فهي عينُ الذات .

(٢) كذا هي عادة المعتزلة في بيان هٰذه الصفات ، ينعتونها بالحال ؛ فمثلاً يقول القاضي عبد الجبار : (اعلم : أن القديم جل وعز يوصف بأنه قادر ، والمراد بذٰلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال) . « المغني » (٥/٢٠٤) ، والحال رتبة بين الوجود والعدم ، وعليه يكون بين الوجود والعدم تضادٌّ لا تناقض ، وقليل من أهل السنة من أثبت الحال ؛ كالقاضي وإمام الحرمين ، ومصير ذٰلك إلىٰ أنها أمر اعتباري كما سيأتي .

الإرادة والكلام صفتان ثابتتان عند المعتزلة بخلاف الفلاسفة

لـٰكنِ المعتزلةُ ناقضوا في صفتينِ إذْ قالوا : إنه مريدٌ بإرادةٍ زائدةٍ على الذاتِ ، ومتكلِّمٌ بكلامٍ زائدٍ على الذاتِ ، إلا أنَّ الإرادةَ يخلقُها في غيرِ محلٍّ ، والكلامَ يخلقُهُ في جسمٍ جمادٍ ويكونُ هو المتكلِّمَ به(١) .

الإرادة عند الفلاسفة عين الذات ، وأما الكلام . . فمخلوق في ذات النبي

والفلاسفةُ طردوا قياسَهُم في الإرادةِ ، وأمَّا الكلامُ . . فإنهم قالوا : إنَّهُ متكلِّمٌ بمعنىٰ أنه يخلُقُ في ذاتِ النبيّ سماعَ أصواتٍ منظومةٍ ؛ إمَّا في النومِ ، وإمَّا في اليقظةِ ، ولا يكونُ لتلك الأصواتِ وجودٌ مِنْ خارجٍ ألبتةَ ، بلْ في سمعِ النبيّ ؛ كما يرى النائمُ أشخاصاً لا وجودَ لها ولـٰكنْ تحدثُ صورُها في دماغِهِ ، وكذٰلك يسمعُ أصواتاً لا وجودَ لها ، حتىٰ إنَّ الحاضرَ عندَ النائمِ لا يسمعُ والنائمُ قدْ يسمعُ وَيَهُولُهُ الصوتُ الهائلُ ويزعجُهُ وينتبهُ خائفاً مذعوراً .

وزعموا أنَّ النبيَّ إذا كانَ عاليَ الرتبةِ في النبوَّةِ . . ينتهي صفاءُ نفسِهِ إلىٰ أنْ يرىٰ في اليقظةِ صوراً عجيبةً ، ويسمعَ منها أصواتاً منظومةً فيحفظَها ومَنْ حولَهُ لا يسمعونَ ولا يرونَ ، وهو المعنيُّ عندَهُمْ برؤيةِ الملائكةِ وسماعِ القرآنِ منهم ، ومَن ليسَ

← وقال : (يوصف سبحانه بأنه عالم ، والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتى الأفعال المحكمة منه) . « المغني » (٥/٢١٩) .
وقال : (اعلم : أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير ، ويراد بذٰلك أنه علىٰ حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصَر إذا وجدا ، وقد بينا من قبل أنه لا يرجع بهـٰذه الحال إلا إلىٰ كونه حياً ، وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعاً زائدة علىٰ ذٰلك) . « المغني » (٥/٢٤١) .

(١) وما اضطرهم إلى القول بزيادة هاتين الصفتين على الذات . . هو قولهم بحدوثهما .

فـي الدرجـةِ العاليةِ مِـنَ النبوَّةِ . . فلا يرىٰ ذٰلك إلا في المنامِ !

فـهـٰذا تفصيـلُ مذاهـب الضـلال ، والغـرضُ إثبـاتُ الصفاتِ ، والبرهـانُ القاطـعُ : هـو أنَّ مَنْ سـاعدَ علـىٰ أنَّ اللهَ تعالـىٰ عالمٌ . . فقـدْ سـاعدَ علىٰ أنَّ له علماً ؛ فـإنَّ المفهومَ مِنْ قولنا : (عالمٌ ، وله علـمٌ) . . واحـدٌ ؛ فإنَّ العاقلَ يعقلُ ذاتاً ، ويعقلُها علىٰ حالةٍ وصفةٍ بعدَ ذٰلك ، فيكونُ قدْ عقلَ صفةً وموصوفاً ، والصفةُ علمٌ مثلاً ، وله عبارتانِ :

أهل الحق يثبتون زيادة الصفات دون تغاير عن الذات

إحداهُما طويلةٌ ؛ وهي أنْ نقولَ : هـٰذه الذاتُ قدْ قامَ بها علمٌ ، والأخرىٰ وجيزةٌ ، أوجزتْ بالتصريفِ والاشتقاقِ ؛ وهي أنَّ الذاتَ عالمةٌ ، كما يشاهدُ الإنسانُ شخصاً ويشاهدُ نعلاً ويشاهدُ دخولَ رجْلِهِ في النعلِ ، فله عبارةٌ طويلةٌ ؛ وهي أنْ يقولَ : هـٰذا الشخصُ رِجْلُهُ داخلةٌ في نعلِهِ ، أو يقولَ : هو منتعلٌ ، فلا معنىٰ لكونِهِ منتعلاً إلا أنه ذو نعْلٍ .

وما يُظَنُّ مِنْ أنَّ قيامَ العلْمِ بالذاتِ يوجبُ للذاتِ حالةً تُسمَّىٰ عالِميةً . . هوسٌ محضٌ ، بلِ العلمُ هو الحالة (١) ، فلا معنىٰ لكونِهِ عالماً إلا كونُ الذاتِ علىٰ صفةٍ وحالٍ ، تيكَ الصفةُ والحالُ هي العلمُ فقطْ ، ولـٰكنْ مَنْ يأخذُ المعانيَ مِنَ الألفاظِ ؛ فإذا تكرَّرَتِ

---

(١) وهـٰذا غمزٌ على المعتزلة القائلين بالأحوال ، كما أُلمِعَ إليه (ص ٢٦٦) ، فإن قيل : فأنتم تنفون العالمية ؟ فالجواب : العالمية ثابتة عند القائلين بالأحوال من أهل السنة ، وإلا فهي أمر اعتباري ، والاعتباري لا وجود له في الخارج ، بل هو موجود في ذهن المعتبر .

الألفاظُ بالاشتقاقاتِ . . لا بدَّ أنْ يغلطَ ؛ فاشتقاقُ صفةِ العالمِ مِنْ لفظ العلمِ أورثَ هـٰذا الغلطَ ، فلا ينبغي أنْ يغترَّ به .

وبهـٰذا يبطلُ جميعُ ما قيل وطُوِّلَ مِنَ العلَّةِ والمعلولِ ، وبطلانُ ذٰلك جليٌّ بأوَّلِ العقلِ لمَن لمْ يتكرَّرْ علىٰ سمعِهِ ترديدُ تلكَ الألفاظِ ، ومَنْ عَلِقَ ذٰلك بفهمِهِ . . فلا يمكنُ نزوعُهُ منه إلا بكلامٍ طويلٍ لا يحتملُهُ هـٰذا المختصرُ .

والحاصلُ : هو أنَّا نقولُ للفلاسفةِ والمعتزلةِ : هلِ المفهومُ مِنْ قولِنا : (عالمٌ) عينُ المفهومِ مِنْ قولِنا : (موجودٌ) ، أو فيه إشارةٌ إلىٰ وجودٍ وزيادةٍ ؟

فإنْ قالوا : لا ؛ فإذنْ كانَ مَنْ قال : (هو موجودٌ عالمٌ) . . كأنه قالَ : (هو موجودٌ موجودٌ) ، وهـٰذا ظاهرُ الاستحالةِ ، وإذا كانَ في مفهومِهِ زيادةٌ . . فتلكَ الزيادةُ : هل هي مختصةٌ بذاتِ الموجودِ أم لا ؟ فإن قالوا : لا . . فهو محالٌ ؛ إذْ يخرجُ به عنْ أن يكونَ وصفاً له ، وإنْ كانَ مختصاً بذاتِهِ . . فنحنُ لا نعني بالعلمِ إلا ذاكَ ، وهي الزيادةُ المختصَّةُ بالذاتِ الموجودةُ الزائدةُ على الوجودِ التي يحسنُ أنْ يُشتقَّ للموجودِ بسببِهِ منه اسمُ العالِمِ ، فقدْ ساعدتُمْ على المعنىٰ وعادَ النزاعُ إلى اللفظِ .

وإنْ أردتَ إيرادَهُ على الفلاسفةِ . . قلتَ : مفهومُ قولِنا : (قادرٌ) هو مفهومُ قولِنا : (عالمٌ) أم غيرُهُ ؟[1] .

---

(١) وإنما سلك مع الفلاسفة هـٰذا المسلك دون ذكر الذات ؛ لأنهم لا يثبتون صفة وجودية غير وجود الذات ، وما سوىٰ ذٰلك فهي صفات سُلُوب عندهم . وهو ←

فـإنْ كانَ هـو ذٰلك بعينِـهِ . . فكأنَّـا قلنـا : (قادرٌ قـادرٌ) ، فإنه تكـرارٌ محـضٌ ! وإنْ كانَ غيـرَهُ . . فـإذنْ هـو المـرادُ ، فقـدْ أثبتُّـمْ مفهوميـنِ : أحدُهُمـا يعبَّـرُ عنـه بالقـدرةِ ، والآخرُ بالعلـمِ ، ورجعَ الإنكارُ إلى اللفظِ .

تحريجـة : فعلىٰ مسـلككم هٰذا يجبُ نفيُ الصفات لوجود الخلاف في جزئيات متعلقاتها

فإنْ قيلَ : قولُكُمْ : (آمرٌ) مفهومُهُ عينُ المفهومِ مِنْ قولِكُمْ : (ناهٍ ومخبرٌ) أو غيرُهُ ؟ فإنْ كانَ عينَهُ . . فهو تكرارٌ محضٌ ، وإنْ كانَ غيرَهُ . . فليكنْ له كلامٌ هو أمرٌ ، وآخرُ هو نهيٌ ، وآخرُ هو خبرٌ ، وليكنْ خطابُ كلِّ نبيٍّ مفارقاً لخطابِ غيرِهِ !

وكذٰلكَ مفهومُ قولِكُمْ : (إنَّهُ عالمٌ بالأعراضِ) أهو عينُ مفهومِ قولِكُمْ : (إنَّهُ عالمٌ بالجواهرِ) أو غيرُهُ ؟ فإنْ كانَ عينَهُ . . فليكنِ الإنسانُ العالمُ بالجوهرِ عالماً بالعرضِ بعينِ ذٰلك العلمِ ؛ حتىٰ يتعلَّقَ علمٌ واحدٌ بمتعلَّقاتٍ كثيرةٍ لا نهايةَ لها ، وإنْ كانَ غيرَهُ . . فليكنْ للهِ تعالىٰ علومٌ مختلفةٌ لا نهايةَ لها ، وكذا الكلامُ والقدرةُ والإرادةُ ، وكلُّ صفةٍ لا نهايةَ لمتعلقاتِها ينبغي ألَّا يكونَ لأعدادِ تلكَ الصفةِ نهايةٌ ، وهٰذا محالٌ .

فـإنْ جـازَ أنْ تكـونَ صفـةٌ واحـدةٌ تكونُ هـي الأمرَ وهـي النهيَ وهـي الخبـرَ ، وتنوبُ عنْ هٰذه المختلفاتِ . . جـازَ أنْ تكونَ صفةٌ واحـدةٌ تنـوبُ عـن العلمِ والقدرةِ والحياةِ وسـائرِ الصفـاتِ ، ثـمَّ إذا

← ميل اليهود ؛ قال موسى بن ميمون : (اعلم : أن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح ، ولا فيه نقص في حق الله جملة ولا علىٰ حال) . « دلالة الحائرين » (ص ١٣٦) .

جازَ ذٰلكَ . . جازَ أنْ تكونَ الذاتُ بنفسِها كافيةً ، ويكونَ فيها معنى القدرةِ والعلمِ وسائرِ الصفاتِ مِنْ غيرِ زيادةٍ ، وعندَ ذٰلك يلزمُ مذهبُ المعتزلةِ والفلاسفةِ ؟

ولم لا تكون الذات وحدها كافية عن الصفات ؟

والجوابُ : أنْ نقولَ : هٰذا السؤالُ يحرّكُ قطباً عظيماً مِنْ إشكالاتِ الصفاتِ ، ولا يليقُ حلُّها بالمختصراتِ ، ولٰكنْ إذا سبقَ القلمُ إلىٰ إيرادِهِ . . فلنرمزْ إلىٰ مبدأ الطريقِ في حلِّهِ ، وقد كاعَ عنه أكثرُ المحصّلينَ [1] ، وعدلوا إلى التمسُّكِ بالكتابِ والإجماعِ ، وقالوا : هٰذه الصفاتُ قدْ وردَ الشرعُ بها ؛ إذْ دلَّ الشرعُ على العلمِ ، وفُهِمَ منه الواحدُ لا محالةَ ، والزائدُ على الواحدِ لمْ يردْ . . فلا نعتقدُهُ .

وهٰذا يكادُ لا يشفي ؛ فإنه قد وردَ بالأمرِ والنهيِ والخبرِ ، والتوراةِ والإنجيلِ والقرآنِ ، فما المانعُ مِنْ أنْ يُقالَ : الأمرُ غيرُ النهيِ ، والقرآنُ غيرُ التوراةِ ؟ وقد وردَ بأنه تعالىٰ يعلمُ السرَّ والعلانيةَ ، والظاهرَ والباطنَ ، والرطبَ واليابسَ ، وهلمَّ جرّاً إلىٰ ما يشتملُ القرآنُ عليه ؟

مذاهب الفرق في إثبات الصفات

فلعلَّ الجوابَ ما نشيرُ إلىٰ مطلع تحقيقِهِ ؛ وهو أنَّ كلَّ فريقٍ مِنَ العقلاءِ مضطرٌ إلىٰ أنْ يعترفَ بأنَّ الدليلَ قد دلَّ علىٰ أمرٍ زائدٍ علىٰ وجودِ ذاتِ الصانعِ ، وهو الذي يعبَّرُ عنه بأنه عالمٌ وقادرٌ وغيرُهُ ، والاحتمالاتُ فيه ثلاثةٌ : طرفانِ وواسطةٌ ، والاقتصادُ أقربُ إلى السدادِ .

(١) كاعَ : تلكّأَ وجَبُن عن الإقدام .

أمَّا الطرفانِ . . فأحدُهُما في التفريطِ : وهو الاقتصارُ علىٰ ذاتٍ واحدةٍ تؤدِّي جميعَ هٰذه المعاني ، وتنوبُ عنها كما قالَتِ الفلاسفةُ [1] .

والثاني طرفُ الإفراطِ : وهو إثباتُ صفاتٍ لا نهايةَ لآحادِها من العلومِ والقُدَرِ والكلامِ ، وذٰلك بحسَبِ عددِ متعلَّقاتِ هٰذه الصفاتِ ، وهٰذا إسرافٌ لا صائرَ إليه إلا بعضُ المعتزلةِ وبعضُ الكرَّامِيَّةِ .

والرأيُ الثالثُ هو القصْدُ والوسطُ : وهو أنْ يُقالَ : المختلفاتُ لاختلافِها درجاتٌ في التقاربِ والتباعدِ ، فرُبَّ شيئينِ يختلفانِ بذاتيهِما كاختلافِ الحركةِ والسكونِ ، واختلافِ القدرةِ والعلمِ ، والجوهرِ والعرضِ ، وربَّ شيئينِ يدخلانِ تحتَ حَدٍّ وحقيقةٍ واحدةٍ ، لا يختلفانِ لذاتيهِما ، وإنَّما يكونُ الاختلافُ فيهما مِنْ جهةِ تغايرِ التعلُّقِ ، فليسَ الاختلافُ بينَ القدرةِ والعلمِ كالاختلافِ بينَ العلمِ بسوادٍ والعلمِ بسوادٍ آخرَ أو ببياضٍ ؛ ولذٰلكَ إذا حَدَدْتَ العلمَ بحدٍّ . . يدخلُ فيه العلمُ بالمعلوماتِ كلِّها .

فنقولُ : الاقتصادُ في الاعتقادِ أنْ يُقالَ : كلُّ اختلافٍ يرجعُ إلىٰ تباينِ الذواتِ بأنفسِها فلا يمكنُ أنْ يكفيَ الواحدُ منها

---

(١) حيث قال أرسطاطاليس : (إن الباري عِلْمٌ كلُّه ، قدرةٌ كلُّه ، حياة كلُّه ، سمعٌ كلُّه ، بصر كلُّه) . انظر « مقالات الإسلاميين » (٢/١٧٨) .
وعنه ـ كما قال الشيخ أبو الحسن في المرجع نفسه ـ أخذ أبو الهذيل العلّاف شيخ المعتزلة مثل هٰذا حتىٰ قال : (إن علم الباري سبحانه هو هو ، وكذٰلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته) .

وينـوبَ عـنِ المختلفـاتِ ؛ فوجـبَ أنْ يكـونَ العلمُ غيـرَ القدرةِ ، وكـذا الصفاتُ السـبعُ ، وأنْ تكـونَ الصفاتُ غيرَ الـذاتِ مِنْ حيثُ إنَّ المباينـةَ بيـنَ الـذاتِ الموصوفةِ وبينَ الصفةِ أشـدُّ مِـنَ المباينةِ بينَ الصفتينِ .

وأمَّا العلمُ بالشيءِ . . فلا يخالفُ العلمَ بغيرِهِ إلا مِنْ وجْهِ تعلُّقِهِ بالمتعلَّقِ ، فلا يبعدُ أنْ تتميَّزَ الصفةُ القديمةُ بهٰذِهِ الخاصِّيَّة ؛ وهو ألَّا يوجبَ تباينُ المتعلَّقاتِ فيها تبايناً وتعدُّداً .

تحريجة : إثباتكم للمختلفات لا يرفع الإشكال

فإنْ قيلَ : فليسَ في هٰذا قطعُ دابرِ الإشكالِ ؛ لأنَّكَ إذا اعترفتَ باختلافٍ ما بسببِ اختلافِ المتعلَّقِ . . فالإشكالُ قائمٌ ، فما لكَ وللنظرِ في سببِ الاختلافِ بعدَ وجودِ الاختلافِ ؟

فأقولُ : غايةُ الناصرِ لمذهبٍ معيَّنٍ أنْ يُظهرَ على القطعِ ترجيحَ اعتقادِهِ على اعتقادِ غيرِهِ ، وقدْ حصلَ هٰذا على القطعِ ؛ إذْ لا طريقَ إلا واحدٌ مِنْ هٰذه الثلاثِ ، أو اختراعُ رابعٍ لا يعقلُ ، وهٰذا الواحدُ إذا قُوبلَ بطرفيهِ المقابلينِ له . . عُلِمَ على القطعِ رجحانُهُ ، وإذا لمْ يكنْ بدٌّ مِنِ اعتقادٍ ، ولا معتقدَ إلا هٰذه الثلاثُ ، وهٰذا أقربُ الثلاثِ . . فيجبُ اعتقادُهُ ، فيبقىٰ ما يحيكُ في الصدرِ مِنْ إشكالٍ يلزمُ علىٰ هٰذا ، واللازمُ علىٰ غيرِهِ أعظمُ منه ، وتقليلُ الإشكالِ ممكنٌ ، أمَّا قطعُهُ بالكليَّةِ والمنظورُ فيه هو الصفاتُ القديمةُ المتعاليةُ عنْ أفهامِ الخلْقِ . . فهو أمرٌ ممتنعٌ إلا بتطويلٍ لا يحتملُهُ هٰذا الكتابُ ، هٰذا هو الكلامُ العامُّ .

أيُّ فرقٍ بين القدرة والإرادة هنا ؟

فأمَّا المعتزلةُ : فإنَّا نخصُّهُمْ بالاستفراقِ بينَ القدرةِ والإرادةِ

تحريجة : ثَمَّ فرق بين القـدرة والإرادة يجعلنا نمنع القدرة ونثبت الإرادة

ونقولُ : إنْ جازَ أنْ يكونَ قادراً بغيرِ قدرةٍ . . جازَ أنْ يكونَ مريداً بغيرِ إرادةٍ ، ولا فُرقانَ بينَهُما .

فإنْ قيلَ : هو قادرٌ لنفسِهِ ؛ فلذٰلك كانَ قادراً علىٰ جميعِ المقدوراتِ ، ولوْ كانَ مريداً لنفسِهِ . . لكانَ مريداً لجملةِ المراداتِ ، وهو محالٌ ؛ لأنَّ المتضاداتِ يمكنُ إرادتُها على البدلِ لا على الجمعِ ، وأمَّا القدرةُ . . فيجوز أنْ تتعلَّقَ بالضدينِ ؟

والجوابُ أنْ نقولَ : قولوا : (إنه مريدٌ لنفسِهِ ثم يختصُّ ببعضِ الحادثاتِ) . . كما قلتُمْ : (قادرٌ لنفسِهِ ولا تتعلَّقُ قدرتُهُ إلا ببعضِ الحادثاتِ) ؛ فإنَّ جملةَ أفعالِ الحيواناتِ والمتولِّداتِ خارجةٌ عنْ قدرتِهِ وإرادتِهِ جميعاً عندَكُمْ [١] ، فإذا جازَ ذٰلكَ في القدرةِ . . جازَ في الإرادةِ أيضاً [٢] .

وأمَّا الفلاسفةُ : فإنَّهُمْ ناقضوا في الكلامِ ، وهو باطلٌ من وجهينِ :

أحدُهُما : قولُهُمْ : إنَّ اللهَ تعالىٰ متكلِّمٌ مع أنَّهُمْ لا يثبتونَ كلامَ النَّفْسِ ، ولا يثبتونَ الأصواتَ في الوجودِ ، وإنَّما يثبتونَ سماعَ الصوتِ بالخلْقِ في أُذُنِ النبيِّ مِنْ غيرِ صوتٍ مِنْ خارجٍ ، فلوْ جازَ أنْ يكونَ بما يحدثُ في دماغِ غيرِهِ موصوفاً بأنَّهُ متكلِّمٌ . . لجازَ أنْ يكونَ موصوفاً بأنَّهُ مُصوِّتٌ ومتحرِّكٌ بوجودِ الصوتِ والحركةِ في غيرِهِ ! وذٰلك محالٌ .

---

(١) كما تقدم (ص ٢١٢) .

(٢) ولكن المتضادات لا يمكن أن تتعلق بها القدرة إلا على البدل ، أما معاً . . فمحال كما قلتم في الإرادة . الأستاذ فودة .

والثاني : أنَّ ما ذكروهُ ردٌّ للشرعِ كلِّهِ ؛ فإنَّ ما يدركُهُ النائمُ خيالٌ لا حقيقةَ له ، فإذا رُدَّ معرفةُ النبيِّ بكلامِ اللهِ تعالىٰ إلى التخيُّلِ الذي يشبهُ أضغاثَ الأحلامِ . . فلا يثقُ به النبيُّ ، ولا يكونُ ذٰلك علماً (١) .

وبالجملةِ : هٰؤلاءِ لا يعتقدونَ الدينَ والإسلامَ ، وإنَّما يتجمَّلُونَ بإطلاقِ عباراتٍ احترازاً مِنَ السيفِ ، والكلامُ معَهُمْ في أصلِ الفعلِ وحَدَثِ العالمِ والقدرةِ ؛ فلا نشتغلُ معهم بهٰذه التفصيلاتِ (٢) .

تحريجة : فهل معنى زيادتها على الذات مغايرتها للذات ؟

فإنْ قيلَ : أفتقولونَ : إن صفاتِ اللهِ تعالىٰ غيرُ اللهِ ؟

قلنا : هٰذا خطأٌ ؛ فإنَّا إذا قلنا : (اللهُ تعالىٰ) . . فقدْ دللنا على الذاتِ معَ الصفاتِ ، لا على الذاتِ بمجرَّدِها ؛ إذِ اسمُ اللهِ تعالىٰ لا يصدقُ علىٰ ذاتٍ قُدِّرَ خلوُّها عنْ صفاتِ الإلٰهيَّةِ ؛ كما

---

(١) وأصلهم الفاسد في ذٰلك هو إنكارهم لظاهرة الوحي علىٰ أنها ظاهرة منفصلة عن ذات النبي ، وليست عبارة عن رتبة معرفية حاصلة من إشراق الروح تقبل الاكتساب ، والوحيُ ظاهرة ثابتة بالتواتر إلى المخبر الصادق ، وهي متلونة الأشكال ، وأبرزها ما كان عن طريق رسول الوحي وأمينه جبريل عليه السلام ، قال تعالىٰ : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْءَاخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَسَنَجْزِى ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ .

(٢) وحديثه عن زنادقة الفلاسفة ممن تصدىٰ لردِّ آرائهم في « تهافت الفلاسفة » ، ولما تحرَّج بالسؤال عن كفرهم . . أثبت كفرهم في ثلاث مسائل أمهات ؛ وهي القول بقدم العالم ، وإنكار إحاطة علم الله تعالىٰ بالجزئيات ، وإنكار البعث .

وكلام الإمام هنا في غاية الأهمية في مسالك الجدل ، فمثل هٰؤلاء الذين ينكرون أصول الدين لا يناقشون في الفروع حتىٰ يسلِّموا بالأصول ، والأمر كما قال ؛ فكم ممن يبثُّ شُبهَهُ بين الناس ويضلِّلُ وهو يجادل بمثل هٰذا ظانّاً مجادلَهُ أنه يكسر شوكة بدعته وهو غافل عن مراده .

لا يُقالُ : الفقهُ غيرُ الفقيهِ[١] ، ويدُ زيدٍ غيرُ زيدٍ ، ويدُ النجَّارِ غيرُ النجَّارِ ؛ لأنَّ بعضَ الداخلِ في الاسمِ لا يكونُ غيرَ الداخلِ في الاسمِ . . فيدُ زيدٍ ليسَتْ هي زيداً ولا هي غيرَ زيدٍ ، بل كلا اللفظينِ محالٌ ، وهٰكذا كلُّ بعضٍ ؛ فليسَ هو غيرَ الكلِّ ولا هو بعينِهِ الكلَّ ، فلوْ قيلَ : الفقهُ غيرُ الإنسانِ . . فهٰذا يجوزُ ، ولا يجوزُ أنْ يُقالَ : غيرُ الفقيهِ ؛ فإنَّ الإنسانَ لا يدلُّ علىٰ صفةِ الفقهِ ، فلا جرمَ يجوزُ أنْ يُقالَ : الصفةُ غيرُ الذاتِ التي تقومُ بها الصفةُ ؛ كما يُقالُ : العَرَضُ القائمُ بالجوهرِ غيرُ الجوهرِ ؛ علىٰ معنىٰ أنَّ مفهومَ اسمِهِ غيرُ مفهومِ اسمِ الآخرِ ، وهٰذا جائزٌ بشرطينِ :

أحدُهُما : ألَّا يمنعَ الشرعُ مِنْ إطلاقِهِ ، وهٰذا يختصُّ باللهِ تعالىٰ .

والثاني : ألَّا يُفهمَ مِنَ الغيريَّةِ ما يجوزُ وجودُهُ دونَ الذي هو غيرٌ بالإضافةِ إليهِ ؛ فإنَّهُ إنْ فُهِمَ ذٰلك . . لمْ يمكنْ أنْ يُقالَ : سوادُ زيدٍ غيرُ زيدٍ ؛ لأنَّهُ لا يوجدُ دونَ زيدٍ .

فإذنْ ؛ قدِ انكشفَ بهٰذا ما هو حظُّ المعنىٰ وما هو حظُّ اللفظِ ، فلا معنىٰ للتطويلِ في الجليَّاتِ[٢] .

---

(١) أي : لا يقال مثلاً : فقهُ هٰذا الفقيه غيرُهُ .

(٢) فهي صفات زائدة على الذات ، وهي لا هو ولا غيره ، كما عبّر الإمام النسفي في « عقائده » (ص ١٠٢) ، وخلاصة القول : صفاتُهُ تعالىٰ من حيث مفهومُها هي غير الذات ، ومن حيث وجودُها هي عين الذات .
وبهٰذا الحكم ودليله ننفي تعدد القدماء الذي أورده المعتزلة ، فتمهَّد القول للحكم الثاني ؛ وهو قيام هٰذه الصفات بالذات .

ـ الحكمُ الثاني للصفاتِ :

قيام الصفات بالذات

ندَّعي : أنَّ هٰذه الصفاتِ كلَّها قائمةٌ بذاتِهِ ، لا يجوزُ أنْ يقومَ شيءٌ منها بغيرِ ذاتِهِ ؛ سواءٌ كانَ في محلٍّ ، أو لمْ يكنْ في محلٍّ .

وأمَّا المعتزلةُ : فإنَّهُمْ حكموا بأنَّ الإرادةَ لا تقومُ بذاتِهِ ؛ فإنَّها حادثةٌ ، وليسَ هو محلاًّ للحوادثِ ، ولا تقومُ بمحلٍّ آخرَ ؛ لأنَّهُ يؤدِّي إلىٰ أنْ يكونَ ذٰلك المحلُّ هو المريدَ بها ، فهي توجدُ لا في محلٍّ ![1] .

وزعموا أنَّ الكلامَ لا يقومُ بذاتِهِ ؛ لأنَّهُ حادثٌ ، ولٰكنْ يقومُ بجسمٍ هو جمادٌ ؛ حتىٰ لا يكونَ المتكلِّمَ به[2] ، بلِ المتكلِّمُ به هو اللهُ سبحانَهُ[3] .

برهانُ قيام الصفات بالذات

أمَّا البرهانُ علىٰ أنَّ الصفاتِ ينبغي أنْ تقومَ بالذاتِ . . فهو عندَ مَنْ فهمَ ما قدَّمناه مستغنىً عنه ؛ فإنَّ الدليلَ لمَّا دلَّ علىٰ وجودِ الصانعِ . . دلَّ بعدَهُ علىٰ أنَّ الصانعَ بصفةِ كذا ، ولا نعني بأنَّهُ

---

(١) عقد القاضي عبد الجبار فصلين في كتابه « المغني » أثبت بالأول حدوث الإرادة ، وبالثاني كونها لا في محل . « المغني » (٦/٢/١٤٠ ، ١٤٩) .

(٢) يعني : إنما يخلق الله تعالىٰ كلامه في جمادٍ لأن بنيةَ الجماد لا تُوصف بالكلام أصلاً ، فلا يكون المتكلِّم هو الجماد ، بل الله تعالىٰ عن قولهم علوّاً كبيراً .

(٣) قال السعد رحمه الله تعالىٰ : (وله صفات أزلية قائمة بذاته ضرورةَ أنه لا معنىٰ لصفة الشيءِ إلا ما يقوم به ، لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ، لٰكن مرادهم نفيُ كون الكلام صفةً له ، لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته) . « شرح العقائد النسفية » (ص ١٠٢) .

تعالىٰ علىٰ صفةٍ كذا إلا أنَّهُ علىٰ تيكَ الصفةِ ، ولا فرقَ بين كونِهِ علىٰ تيكَ الصفةِ وبينَ قيامِ الصفةِ بذاتِهِ[1] .

وقد بيَّنا أنَّ مفهومَ قولِنا : (عالمٌ ، وفي ذاته علمٌ) . . واحدٌ ؛ فمفهومُ قولِنا : (مريدٌ ، وقامَتْ بذاتِهِ إرادةٌ) . . واحدٌ ، ومفهومُ قولِنا : (لمْ تقمْ بذاتِهِ إرادةٌ ، وليسَ بمريدٍ) . . واحدٌ ؛ **فتسميةُ الذاتِ مريداً بإرادةٍ لمْ تقمْ به كتسميتِهِ متحرِّكاً بحركةٍ لمْ تقمْ به** ، وإذا لمْ تقمِ الإرادةُ به . . فسواءٌ كانَتْ موجودةً أو معدومةً ، فقولُ القائلِ : (إنَّهُ مريدٌ) . . لفظٌ خطأٌ لا معنىٰ له .

وهٰكذا المتكلِّمُ ، فإنَّهُ متكلمٌ باعتبارِ كونِهِ محلّاً للكلامِ ؛ إذْ لا فرقَ بينَ قولِنا : (هو متكلِّمٌ) ، وبين قولِنا : (قامَ الكلامُ به) ، ولا فرقَ بين قولِنا : (ليس بمتكلِّمٍ) ، وبين قولِنا : (لمْ يقمْ بذاتِهِ كلامٌ) ، كما في كونِهِ مصوِّتاً ومتحرِّكاً ، فإنْ صدقَ على اللهِ تعالىٰ قولُنا : (لمْ يقمْ بذاتِهِ كلامٌ) . . صدقَ قولُنا : (ليسَ بمتكلِّمٍ) ؛ لأنهما عبارتانِ عن معنىً واحدٍ .

إن كانت الإرادة في غير محل . . فلم لا يكون الكلام كذلك

ثمَّ العجبُ مِنْ قولِهِمْ : (إنَّ الإرادةَ توجدُ لا في محلٍّ !) ، فإنْ جازَ وجودُ صفةٍ مِنَ الصفاتِ لا في محلٍّ . . فليجزْ وجودُ العلمِ والقدرةِ والسوادِ والحركةِ بلِ الكلامِ لا في محلٍّ ، فلِمَ قالوا بخلْقِ

(١) والمعنىٰ : إنما استدللنا بحدوث العالم علىٰ وجود محدِثٍ ، ثم أثبتنا قِدَمَ هٰذا المحدِثِ ليصح تصوُّرُ الحادث ، ثم النظرُ في هٰذا الحادث دلَّنا علىٰ قدرة الصانع وعلمه وحكمته ، فكون الصانع موصوفاً بالقدرة ونحوها . . ككون القدرة قائمة بالصانع ، وإلا . . لكان استدلالنا ليس على الصانع بل علىٰ صفته ، وهو باطل بأدنىٰ نظر .

الأصواتِ في محلٍّ ؟! فليخلقْ في غيرِ محلٍّ ! وإنْ لمْ يعقلِ الصوتُ إلا في محلٍّ ؛ لأنه عَرَضٌ وصفةٌ . . فكذا الإرادةُ ، ولو عُكِسَ هٰذا وقيلَ : (إنَّهُ خلقَ كلاماً لا في محلٍّ ، وخلقَ إرادةً في محلٍّ) . . لكانَ العكسُ كالطردِ .

سبب قول المعتزلة : (لـه إرادة حادثة لا في محل)

ولٰكن لمَّا كانَ أولُّ المخلوقاتِ يحتاجُ إلى الإرادةِ والمحلُّ مخلوقٌ . . لمْ يمكنْهُمْ تقديرُ محلٍّ للإرادةِ موجودٍ قبلَ الإرادةِ ؛ **فإنَّهُ لا محلَّ قبلَ الإرادةِ إلَّا ذاتُ اللهِ تعالىٰ** ، ولمْ يجعلوهُ محلّاً للحوادثِ ، ومَنْ جعلَهُ محلّاً للحوادثِ أقربُ حالاً منهم ؛ فإنَّ استحالةَ وجودِ إرادةٍ في غيرِ محلٍّ ، واستحالةَ كونِهِ مريداً بإرادةٍ لا تقومُ به ، واستحالةَ حدوثِ إرادةٍ حادثةٍ بلا إرادةٍ . . تدركُ ببديهةِ العقلِ أو نظرِهِ الجليِّ ، فهٰذه ثلاثُ استحالاتٍ جليَّةٍ ، وأمَّا استحالةُ كونِهِ محلّاً للحوادثِ . . فلا يدركُ إلا بنظرٍ دقيقٍ كما سنذكرُهُ .

❁ ❁ ❁

كل صفاته سبحانه قديمة كذاته

ـ الحكمُ الثالثُ :

أنَّ الصفاتِ كلَّها قديمةٌ ؛ فإنها لوْ كانَتْ حادثةً . . لكانَ القديمُ تعالىٰ محلّاً للحوادثِ ، وهو محالٌ ، أو كانَ يتصفُ بصفةٍ لا تقومُ به ، وذٰلك أظهرُ استحالةً كما سبقَ ، ولمْ يذهبْ أحدٌ إلىٰ حدوثِ الحياةِ والقدرةِ ، وإنَّما اعتقدوا ذٰلك في العلمِ بالحوادثِ وفي الإرادةِ وفي الكلامِ ، ونحن نستدلُّ على استحالةِ كونِهِ سبحانَهُ محلّاً للحوادثِ مِنْ ثلاثةِ أوجهٍ :

ثلاثة دلائل على قدم الصفات

الأوَّلُ : أنَّ كلَّ حادثٍ فهو جائزُ الوجودِ ، والقديمُ الأزليُّ واجبُ

الوجودِ ، ولوْ تطرَّقَ الجوازُ إلىٰ صفاتِهِ . . لكانَ ذٰلك مناقضاً لوجوبِ وجودِهِ ؛ فإنَّ الجوازَ والوجوبَ يتناقضانِ ، فكلُّ ما هو واجبُ الذاتِ فمِنَ المحالِ أنْ يكونَ جائزَ الصفاتِ ، وهٰذا واضحٌ بنفسِهِ (١) .

الحادث جائز وصفاته تعالىٰ واجبة

الثاني ـ وهو الأقوىٰ ـ : أنه لوْ قُدِّرَ حلولُ حادثٍ بذاتِهِ . . لكانَ لا يخلو : إمَّا أنْ يرتقيَ الوهمُ إلىٰ حادثٍ يستحيلُ قبلَهُ حادثٌ ، أو لا يرتقيَ إليه بلْ كلُّ حادثٍ فيجوزُ أنْ يكونَ قبلَهُ حادثٌ .

بطلانُ حدوثِ حادثٍ يستحيلُ سبقُهُ بحادثٍ

فإن لمْ يرتقِ الوهمُ إليه . . لزمَ جوازُ اتصافِهِ بالحوادثِ أبداً ، ولزمَ منه حوادثُ لا أوَّلَ لها ، وقدْ قامَ الدليلُ على استحالتِهِ (٢) ، وهٰذا القسمُ ما ذهبَ إليه أحدٌ مِنَ العقلاءِ (٣) .

وإنِ ارتقى الوهمُ إلىٰ حادثٍ يستحيلُ قبلَهُ حدوثُ حادثٍ . .

---

(١) فصفاتُ القديمِ واجبِ الوجود واجبةٌ لذاتها وليست ممكنةً في نفسها ، قال المحققُ البيجوري في « شرحه على الجوهرة » (ص ١٤١) : (واعلم أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه ، وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد ، وهٰذه نزغة من نزغات العضد ، وسرت له هٰذه النزغة من كلام الفلاسفة ؛ فإنهم يقولون : إن العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولاً لعلة قديمة ، وهي ذاته تعالىٰ ، وما كان معلولاً لعلة قديمة فهو قديم ، وهٰذا كلام باطل ، وكلام السعد في موضع ـ « شرح العقائد النسفية » (ص ١٠٣) ـ يوافق كلام العضد ، وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي وهو الذي نلقى الله عليه) ، وانظر « شرح الصاوي على الجوهرة » (ص ١١١) .

(٢) انظر (ص ١٣٨) .

(٣) فقد قالت الكرامية بذٰلك ، ولٰكن لا يلتفت لقولهم ؛ لأنه هالك عند أدنىٰ متأمل .

فتلكَ الاستحالةُ لقبولِ الحادثاتِ في ذاتِهِ لا تخلو : إمَّا أنْ تكونَ لذاتِهِ ، أو لزائدٍ عليهِ .

وباطلٌ أنْ تكونَ لزائدٍ عليه ؛ فإنَّ كلَّ زائدٍ يُفْرضُ يمكنُ تقديرُ عدمِهِ ، فيلزمُ منه تواصلُ الحوادثِ أبداً ، وهو محالٌ ، فلم يبقَ إلا أنَّ استحالتَهُ مِنْ حيثُ إنَّ واجبَ الوجودِ يكونُ علىٰ صفةٍ يستحيلُ معها قبولُ الحوادثِ لذاتِهِ ، فإذا كانَ ذٰلك مستحيلاً في ذاتِهِ أزلاً . . استحالَ أنْ ينقلبَ المحالُ جائزاً ، ويُنزَّلُ ذٰلكَ منزلةَ استحالتِهِ لقبولِ اللونِ أزلاً ؛ فإنَّ ذٰلك يبقىٰ فيما لا يزالُ ؛ لأنَّهُ لذاتِهِ لا يقبلُ الألوانَ باتفاقِ العقلاءِ ، ولمْ يجزْ أنْ تتغيَّرَ تلك الاستحالةُ إلى الجوازِ ؛ فكذٰلك سائرُ الحوادثِ [1] .

تحريجة : فيبطل قولكم بحدوث العالم

فإنْ قيلَ : فهٰذا يبطلُ بحدوثِ العالمِ ؛ فإنَّهُ كانَ ممكِناً قبلَ حدوثِهِ ولمْ يكنِ الوهمُ يرتقي إلىٰ وقتٍ يستحيلُ حدوثُهُ قبلَهُ ، ومعَ ذٰلكَ يستحيلُ حدوثُهُ أزلاً ولمْ يستحلْ على الجملةِ حدوثُهُ ؟

---

(١) بيانه : لو جوَّزنا اتصاف المولىٰ سبحانه بالحوادث ، فهٰذا الحادث الذي يتصف به : إما أن نُجوِّز وجود حادث قبله ، وإما أن نقول باستحالة حادث قبله .
وعلى القول بالتجويز يلزم قيام حوادثَ لا أول لها في ذات الله تعالىٰ ، وهو أمر باطل عقلاً ؛ لاستحالة التسلسل ، فلم يبق إلا القول باستحالة حادث قبل هٰذا الحادث ، ويلزم عليه أن يقال : لِمَ جاز اتصافه بعين هٰذا الحادث دون غيره ؟ ألأمرٍ زائد علىٰ ذات الله تعالىٰ ؟ ولٰكن هٰذا الزائد يمكن تقدير عدمه ، فيرجع الأمر إلى استحالة التسلسل لحوادث لا أول لها ، فلا بدَّ أن تكون الاستحالة لذات الله تعالىٰ ، والذاتُ أزلاً إن استحال قبوله للحوادث . . فكيف يصير المستحيل جائزاً ، ومثاله : ذات الله تعالىٰ لا يقبل اللون أزلاً ، فهل يُتصوَّر انقلاب هٰذا المستحيل إلىٰ جواز اتصافه به فيما لا يزال ؟! وعليه قياس جميع الحوادث .

قلنا : هٰذا الإلزامُ فاسدٌ ؛ فإنَّا إنَّما نحيلُ إثباتَ ذاتٍ تنبو عنْ قبولِ حادثٍ لكونِها واجبةَ الوجودِ ، ثمَّ تنقلبُ إلىٰ جوازِ قبولِ الحوادثِ ، والعالَمُ ليسَ له ذاتٌ قبلَ الحدوثِ موصوفٌ بأنَّهُ قابلٌ للحدوثِ أو غيرُ قابلٍ حتىٰ ينقلبَ إلىٰ قبولِ جوازِ الحدوثِ ، فيلزمُ ذٰلك علىٰ مساقِ دليلِنا .

نعمْ ، يلزمُ ذٰلكَ المعتزلةَ ، حيثُ قالوا : للعالَمِ ذاتٌ في العدمِ قديمةٌ قابلةٌ للحدوثِ يطرأُ عليها الحدوثُ بعدَ أن لمْ يكنْ [1] ، فأمَّا علىٰ أصلِنا . . فغيرُ لازمٍ ، وإنَّما الذي نقولُهُ في العالمِ : إنَّه فعلٌ ، والفعلُ القديمُ محالٌ ؛ لأنَّ القديمَ لا يكونُ فعلاً .

القديم لا يكون فعلاً

الدليلُ الثالثُ : وهو أنَّا نقولُ : إذا قدَّرْنا قيامَ حادثٍ بذاتِهِ . . فهو قبلَ ذٰلك : إمَّا أنْ يتَّصفَ بضدِّ ذٰلك الحادثِ ، أو بالانفكاكِ عن ذٰلكَ الحادثِ ، وذٰلكَ الضدُّ أو ذٰلكَ الانفكاكُ : إنْ كانَ قديماً . . استحالَ بطلانُهُ وزوالُهُ ؛ لأنَّ القديمَ لا يُعدمُ ، وإنْ كانَ حادثاً . . كانَ قبلَهُ حادثٌ لا محالةَ ، وكذا قبلَ ذٰلك الحادثِ ، ويؤدِّي إلىٰ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، وهو محالٌ ، ويتضحُ هٰذا بأنْ يُفرضَ في صفةٍ معيَّنةٍ ؛ كالكلامِ مثلاً :

فإنَّ الكرَّاميَّةَ قالوا : إنَّهُ في الأزلِ متكلِّمٌ علىٰ معنىٰ أنه قادرٌ علىٰ خلْقِ الكلامِ في ذاتِهِ ، ومهما أحدثَ شيئاً في غيرِ ذاتِهِ . . أحدثَ في ذاتِهِ قولَهُ : ﴿ كُن ﴾ ، فلا بدَّ أنْ يكونَ قبلَ إحداثِ

---

(١) ذات العالم عند المعتزلة ثابتة في العدم غير موجودة ، وهٰذا مبني علىٰ أصلهم في كون المعدوم شيئاً .

هـٰذا القولِ ساكتاً ، ويكونُ سكوتُهُ قديماً ، وإذا قال جَهْمٌ : إنه يُحدِثُ في ذاتِهِ علماً ؛ فلا بدَّ أنْ يكونَ قبلَهُ غافلاً ، وتكونَ غفلتُهُ قديمةً (١) . فنقولُ :

السكوتُ القديمُ والغفلةُ القديمةُ يستحيلُ بطلانُهُما ؛ لما سبقَ مِنَ الدليلِ على استحالةِ عدمِ القديمِ .

تحريجة : لِمَ تجعلون من عدم الكلام وعدم العلم أشياء تبطل وهي أعدامٌ ؟

فإنْ قيلَ : السكوتُ ليسَ بشيءٍ ، إنَّما يرجعُ ذٰلك إلىٰ عدمِ الكلامِ ، والغفلةُ ترجعُ إلىٰ عدمِ العلمِ والجهلِ وأضدادِهِ ، فإذا وُجِدَ الكلامُ . . لمْ يبطلْ شيءٌ ؛ إذْ لمْ يكنْ شيءٌ إلا الذاتُ القديمةُ ، وهي باقيةٌ ، ولـٰكنِ انضافَ إليها موجودٌ آخرُ ؛ وهو الكلامُ والعلمُ ، فأمَّا أنْ يُقالَ : انعدمَ شيءٌ . . فلا (٢) ، ويتنزَّلُ ذٰلك منزلةَ وجودِ العالمِ ؛ فإنَّهُ يُبطِلُ العدمَ القديمَ ، ولـٰكنَّ العدمَ ليسَ بشيءٍ حتىٰ يُوصفَ بالقدمِ ويقدَّرَ بطلانُهُ .

والجوابُ مِنْ وجهينِ :

أحدُهُما : أنَّ قولَ القائلِ : (السكوتُ هو عدمُ الكلامِ وليسَ بصفةٍ ، والغفلةُ عدمُ العلمِ وليسَتْ بصفةٍ) . . كقولِهِ : (البياضُ هو عدمُ السوادِ وسائرِ الألوانِ وليسَ بلونٍ ، والسكونُ هو عدمُ الحركةِ

---

(١) سيفصِّل المؤلف قول جَهْمٍ ـ ومعه هشام بن الحكم ـ ويردُّ قوله بالتحريجة الآتية .

(٢) لأن هـٰذا المعترض لا يرى السكوت صفة أصلاً ، فلا تقبل الرفع ، أو أنه يراها صفة سلبية بمعنى النفي للضد والنقيض ، وهـٰذا خطأ ؛ لأن صفات المعاني ـ والكلام فيها ـ صفات وجودية ، ولا تكون أضدادها إلا وجودية مثلها ؛ بمعنىٰ أنها زائدة على الذات أيضاً .

وليسَ بعَرَضٍ) ، وذٰلكَ محالٌ ، والدليلُ الذي دلَّ على استحالتِهِ بعينِهِ يدلُّ على استحالةِ هٰذا[١] .

والخصومُ في هٰذه المسألةِ معترفونَ بأنَّ السكونَ وصفٌ زائدٌ علىٰ عدمِ الحركةِ ؛ فإنَّ كلَّ مَنْ يدَّعي : أنَّ السكونَ هو عدمُ الحركةِ . . لا يقدرُ علىٰ إثباتِ حَدَثِ العالَمِ ، فظهورُ الحركةِ بعدَ السكونِ إذا دلَّ علىٰ حَدَثِ المتحرِّكِ . . فكذٰلك ظهورُ الكلامِ بعدَ السكوتِ يدلُّ علىٰ حَدَثِ المتكَلِّمِ مِنْ غيرِ فرقٍ ؛ إذِ المسلكُ الذي به عُرِفَ كونُ السكونِ معنىً هو مضادٌّ للحركةِ بعينِهِ يُعرفُ به كونُ السكوتِ معنىً يضادُّ الكلامَ ، وكونُ الغفلةِ معنىً يضادُّ العلمَ ، وهو أنَّا أدركنا تفرقةً بينَ حالتي الذاتِ الساكنةِ والمتحرِّكةِ ؛ فإنَّ الذاتَ مدرَكةٌ على الحالتينِ ، والتفرقةُ مدرَكةٌ بينَ الحالتينِ ، ولا ترجعُ التفرقةُ إلا إلىٰ زوالِ أمرٍ وحدوثِ أمرٍ ؛ فإنَّ الشيءَ لا يفارقُ نفسَهُ ، فدلَّ ذٰلكَ علىٰ أنَّ كلَّ قابلٍ للشيءِ فلا يخلو عنهُ أو عنْ ضدِّهِ ، وهٰذا مطردٌ في الكلامِ والعلمِ .

ولا يلزمُ علىٰ هٰذا الفرقُ بينَ وجودِ العالَمِ وعدمِهِ[٢] ؛ فإنَّ ذٰلك لا يوجبُ ذاتينِ ، فإنَّهُ لمْ تُدرَكْ في الحالتينِ ذاتٌ واحدةٌ يطرأُ عليها الوجودُ ، بلْ لا ذاتَ للعالَمِ قبلَ الحدوثِ ، وللقديمِ

---

(١) أي : ما دَلَّ على استحالة كون السكون عدمَ الحركة وليس بعرض مع أنه أمر وجودي ؛ هٰذا الدليل بعينه دلَّ على استحالة قولهم المذكور .

(٢) وهٰذا ردٌّ علىٰ قولهم : إن كان الأمر كما تزعمون من كون عدم الكلام (السكوت) أمراً وجودياً ، فلماذا لا يكون عدم العالَم (قبل حدوثه) أيضاً أمراً وجودياً ؟

ذاتٌ قبلَ حدوثِ الكلامِ ، عُلِمَ علىٰ وجهٍ مخالفٍ للوجهِ الذي عُلِمَ عليه بعدَ حدوثِ الكلامِ ، يعبَّرُ عنْ ذٰلكَ الوجهِ بالسكوتِ وعنْ هٰذا بالكلامِ ، فهما وجهانِ مختلفانِ أُدركَتْ عليهما ذاتٌ مستمرُّ الوجودِ في الحالتينِ ، وللذَّاتِ هيئةٌ وصفةٌ وحالةٌ بكونِهِ ساكتاً كما أنَّ له هيئةً بكونِهِ متكلِّماً ، وكما له هيئةٌ بكونِهِ ساكناً ومتحرِّكاً وأبيضَ وأسودَ ، وهٰذه الموازنةُ مطابقةٌ لا مخرجَ منها ألبتةَ .

الوجهُ الثاني في الانفصالِ(١) : هو أنَّهُ إنْ سُلِّمَ أيضاً أنَّ السكوتَ ليسَ بمعنىً(٢) ، وإنَّما يرجعُ ذٰلك إلىٰ ذاتٍ منفكَّةٍ عنِ الكلامِ . . فالانفكاكُ عن الكلامِ حالٌ للمنفكِّ ـ لا محالةَ ـ ينعدمُ بطريانِ الكلامِ ؛ فحالُ الانفكاكِ تُسمَّىٰ عدماً أو وجوداً أو صفةً أو هيئةً . . قدِ انتفىٰ بالكلامِ(٣) ، والمنتفي قديمٌ ، وقد ذكرنا أنَّ القديمَ لا ينتفي ، سواءً كانَ ذاتاً أو حالاً أو صفةً ، وليسَتِ الاستحالةُ لكونِهِ ذاتاً فقطْ ، بلْ لكونِهِ قديماً ، ولا يلزمُ عدمُ العالَمِ ؛ فإنَّهُ انتفىٰ معَ القدمِ ؛ لأنَّ عدمَ العالَمِ ليسَ بذاتٍ(٤) ، ولا حصلَ منه حالٌ لذاتٍ حتىٰ يقدَّرَ تغيُّرُها وتبدُّلُها على الذاتِ ، فالفرقُ بينَهُما ظاهرٌ(٥) .

---

(١) أي : في التخلُّصِ من الإيراد والتحريجة التي أوردها علىٰ لسان المنازع .

(٢) يعني : أنه صفة عدمية سلبية .

(٣) أي : هٰذه الحال سواء كانت عدماً أو وجوداً . . . فهي منفية بصفة الكلام .

(٤) فلا يتصور قدمه لذٰلك ، ويخطىء من يتصور أن العالم طرأ على القديم معتقداً قِدَمَ العدم .

(٥) والفرق بين الوجه الأول والثاني : أنَّا في الوجه الأول : أثبتنا أن السكوت أمر وجودي كالكلام ، وفي الوجه الثاني : سلمنا تنزُّلاً عند كلام الخصم أنه ليس وجودياً ، ولكنَّا أثبتنا أنه حال وليس سلباً محضاً ، وكل من القديم ←

تحريجة : لا نسلم بقدم ثلاث من الصفات السبع وهي العلم والإرادة والكلام

فإنْ قيلَ : الأعراضُ كثيرةٌ ، والخصمُ لا يدَّعي كونَ الباري سبحانَهُ محلَّ حدوثِ شيءٍ منها ؛ كالألوانِ والأكوانِ والآلامِ واللذَّاتِ وغيرِها ، وإنَّما الكلامُ في الصفاتِ السبعِ التي ذكرتموها ، ولا نزاعَ مِنْ جملتِها في الحياةِ والقدرةِ ، وإنَّما النزاعُ في ثلاثةٍ ؛ الكلامُ والإرادةُ والعلمُ ، وفي معنى العلمِ السمعُ والبصرُ عندَ مَنْ يثبتُهُما ، وهٰذه الصفاتُ الثلاثةُ لا بدَّ أنْ تكونَ حادثةً ، ثمَّ يستحيلُ أنْ تقومَ بغيرِهِ ؛ لأنَّهُ لا يكونُ متَّصفاً بها . . فيجبُ أنْ تقومَ بذاتِهِ ؛ فيلزمُ منه كونُهُ محلّاً للحوادثِ :

أمَّا العلمُ بالحوادثِ . . فقدْ ذهبَ جهْمٌ إلىٰ أنَّها علومٌ حادثةٌ (١) ؛ وذٰلكَ لأنَّ اللهَ تعالى الآنَ عالمٌ بأنَّ العالَمَ كانَ قد وُجدَ قبلَ هٰذا ، فهو في الأزلِ إنْ كانَ عالماً بأنَّهُ كانَ قدْ وُجِدَ . . كانَ هٰذا جهلاً لا علماً ، وإذا لَمْ يكنْ عالماً وهو الآنَ عالمٌ . . فقدْ ظهرَ حدوثُ العلمِ بأنَّ العالَمَ كانَ قدْ أُوجدَ قبلَ هٰذا ، وكذا القولُ في كلِّ حادثٍ .

وأمَّا الإرادةُ . . فلا بدَّ مِنْ حدوثِها ؛ فإنَّها لَوْ كانَتْ قديمةً . . لكانَ المرادُ معها ؛ فإنَّ القدرةَ والإرادةَ مهما تمَّتا وارتفعَتِ العوائقُ . . وجبَ حصولُ المرادِ ، فكيفَ يتأخَّرُ المرادُ عنِ الإرادةِ والقدرةِ مِنْ غيرِ عائقٍ ؟ فلهٰذا قالَتِ المعتزلةُ بحدوثِ إرادةٍ في غيرِ

← الوجودي والحال يستحيل عدمه لقدمه . الأستاذ فودة .

(١) قال إمام الحرمين : (ذهب جهم إلىٰ إثبات علوم حادثة للرب تعالىٰ عن قول المبطلين ، وزعم أن المعلومات إذا تجددت . . أحدث الباري سبحانه وتعالىٰ علوماً متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة) ثم ردَّ عليه . « الإرشاد » (ص ٩٦) ، وانظر « أصول الدين » للبغدادي (ص ٩٥) .

محلٍّ[1] ، وقالَتِ الكرَّاميَّةُ بحدوثِها في ذاتِهِ ، وربما عبَّروا عنه بأنَّهُ يخلقُ إيجاداً في ذاتِهِ عندَ وجودِ كلِّ موجودٍ ، وهـٰذا راجعٌ إلى الإرادةِ .

وأما الكلامُ . . فكيفَ يكونُ قديماً وفيه إخبارٌ عمَّا مضىٰ ؟ فكيفَ قالَ في الأزلِ : ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ ﴾ ولمْ يكنْ قدْ خلقَ نوحاً بعدُ ؟! وكيفَ قالَ في الأزلِ لموسىٰ : ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ ولمْ يخلقْ بعدُ موسىٰ ؟ وكيفَ أمرَ ونهىٰ مِنْ غيرِ مأمورٍ ولا منهيٍّ ؟ فإذا كانَ ذٰلك محالاً ثمَّ عُلِمَ بالضرورةِ أنَّه آمرٌ ناهٍ واستحالَ ذٰلك في القدمِ . . عُلِمَ قطعاً أنه صارَ آمراً ناهياً بعدَ أن لمْ يكنْ ، فلا معنىٰ لكونِهِ محلّاً للحوادثِ إلا هـٰذا ؟

والجوابُ : أنَّا نقولُ : مهما حلَلْنا الشبهةَ في هـٰذهِ الصفاتِ الثلاثِ . . انتهضَ منه دليلٌ مستقلٌّ علىٰ إبطالِ كونِهِ محلّاً للحوادثِ ؛ إذْ لمْ يذهبْ إليهِ ذاهبٌ إلا بسببِ هـٰذه الشبهةِ ، فإذا انكشفَتْ . . كانَ القولُ بها باطلاً كالقولِ بأنَّهُ محلٌّ للألوانِ وغيرِها ، ممَّا لا يدلُّ دليلٌ على الاتصافِ بها ، فنقولُ :

دفع شبهة حدوث العلم القديم

الباري تعالىٰ في الأزلِ عَلِمَ بوجودِ العالمِ في وقتِ وجودِهِ ، وهـٰذا العلمُ صفةٌ واحدةٌ ؛ مقتضاها في الأزلِ : العلمُ بأنَّ العالمَ يكونُ مِنْ بعدُ ، وعندَ الوجودِ : العلمُ بأنَّهُ كائنٌ ، وبعدَهُ : العلمُ بأنَّهُ كانَ ، وهـٰذه الأحوالُ تتعاقبُ على العالَمِ ويكونُ مكشوفاً للهِ تعالىٰ

المتغيّر هو المعلوم ، لا علم الله الأزلي

---

(1) وهو قول بعض معتزلة أهل البصرة كما قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٦٤) ، وقد صرَّح به القاضي عبد الجبار في « المغني » (١٤٩/٢/٦) .

بتيكَ الصفةِ ، وهي لمْ تتغيَّرْ ، وإنَّما المتغيِّرُ أحوالُ العالَمِ .

وإيضاحُهُ بمثالٍ : وهو أنَّا إذا فرضنا للواحدِ منَّا علماً بقدومِ زيدٍ عندَ طلوعِ الشمسِ ، وحصلَ له هـٰذا العلمُ قبلَ الطلوعِ ولمْ ينعدمْ ، بلْ بقيَ ولمْ يخلقْ له علمٌ آخرُ عندَ الطلوعِ . . فما حالُ هـٰذا الشخص عندَ الطلوعِ ؛ أيكونُ عالماً بقدومِ زيدٍ أو غيرَ عالمٍ ؟ ومحالٌ أنْ يكونَ غيرَ عالمٍ ؛ لأنَّهُ قُدِّرَ بقاءُ العلمِ بالقدومِ عندَ الطلوعِ ، وقد عُلِمَ الآنَ الطلوعُ ؛ فيلزمُهُ بالضرورةِ أنْ يكونَ عالماً بالقدومِ ، فلو دامَ عندَ انقضاءِ الطلوعِ . . فلا بدَّ أنْ يكونَ عالماً بأنَّهُ كانَ قدْ قَدِمَ ، والعلمُ الواحدُ أفادَ الإحاطةَ بأنَّهُ سيكونُ وأنَّهُ كائنٌ وأنَّهُ قدْ كانَ ؛ فهـٰكذا ينبغي أنْ يُفهمَ علمُ اللهِ القديمُ الموجبُ للإحاطةِ بالحوادثِ ، وعلىٰ هـٰذا ينبغي أنْ يُقاسَ السمعُ والبصرُ ؛ فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما صفةٌ يتضحُ بها المرئيُّ والمسموعُ عندَ الوجودِ مِنْ غيرِ حدوثِ تيكَ الصفةِ ولا حدوثِ أمرٍ فيها ، وإنَّما الحادثُ المسموعُ والمرئيُّ (١) .

والدليلُ القاطعُ علىٰ هـٰذا : أنَّ الاختلافَ بينَ أحوالِ شيءٍ واحدٍ في انقسامِهِ إلى الذي كانَ ويكونُ وهو كائنٌ . . لا يزيدُ على الاختلافِ بينَ الذواتِ المختلفةِ ، ومعلومٌ أنَّ العلمَ لا يتعدَّدُ

---

(١) والسمع والبصر يخالفان العلم بكون العلم متعلقاً بالمعلومات تعلقاً تنجيزياً قديماً ، والسمع والبصر تعلقهما بالموجودات أو المسموعات والمبصرات تعلُّقٌ صلوحي قديم قبل الوجود ، وتنجيزي حادث بعد الوجود ، فالحدوث للتعلُّق لا للصفة ، والمثال الذي ذكره المصنف هو عند إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٩٨) .

بتعدُّدِ الذواتِ ، فكيفَ يتعدَّدُ بتعدُّدِ أحوالِ ذاتٍ واحدةٍ ؟! وإذا جازَ علمٌ واحدٌ يفيدُ الإحاطةَ بذواتٍ مختلفةٍ متباينةٍ . . فمِنْ أينَ يستحيلُ أنْ يكونَ علمٌ واحدٌ يفيدُ إحاطةً بأحوالِ ذاتٍ واحدةٍ بالإضافةِ إلى الماضي والمستقبلِ ؟ ولا شكَّ في أنَّ جَهْماً ينفي النهايةَ عنْ معلوماتِ اللهِ تعالىٰ ، ثمَّ لا يثبتُ علوماً لا نهايةَ لها ؛ فيلزمُهُ أنْ يعترفَ بعلمٍ واحدٍ يتعلَّقُ بمعلوماتٍ مختلفةٍ ، فكيفَ يستبعدُ ذٰلك في أحوالِ معلومٍ واحدٍ ؟![1] .

قولكم بحدوث العلم يوجب العلمَ بالعلم الحادث ؛ فيلزم التسلسل أو الدور

يحققُهُ[2] : أنَّهُ لوْ حَدَثَ له علمٌ بكلِّ حادثٍ . . لكانَ ذٰلك العلمُ لا يخلو : إمَّا أنْ يكونَ معلوماً ، أو غيرَ معلومٍ .

فإن لمْ يكنْ معلوماً . . فهو محالٌ ؛ لأنَّهُ حادثٌ ، وإنْ جازَ حادثٌ لا يعلمُهُ معَ أنَّهُ في ذاتِهِ وأولىٰ بأنْ يكونَ متضحاً له . . فبأنْ يجوزَ ألَّا يعلمَ الحوادثَ المباينةَ لذاتِهِ أولىٰ .

وإنْ كانَ معلوماً : فإمَّا أنْ يفتقرَ إلىٰ علْمٍ آخرَ ، وكذا العلمُ الآخرُ يفتقرُ إلىٰ علومٍ أُخرَ لا نهايةَ لها ، وذٰلكَ محالٌ ، وإمَّا أنْ يعلمَ الحادثَ والعلمَ بالحادثِ بنفسِ ذٰلك العلمِ ، فتكونَ ذاتُ العلمِ واحدةً ولها معلومانِ : أحدُهُما : ذاتُهُ ، والآخرُ : ذاتُ الحادثِ ؛ فيلزمُ منه ـ لا محالةَ ـ تجويزُ علمٍ واحدٍ يتعلَّقُ بمعلومينِ مختلفينِ ، فكيفَ لا يجوزُ علمٌ واحدٌ متعلِّقٌ بأحوالِ معلومٍ واحدٍ معَ اتحادِ العلمِ وتنزُّهِهِ عنِ التغيُّرِ ؟! وهٰذا ما لا مخرجَ منه .

---

(1) انظر « الإرشاد » (ص ٩٦ ـ ٩٧) وسيتبيَّن ذٰلك في التحقيق الآتي .

(2) أي : يحقق إثبات علم يتعلَّق بمعلومات متعددة ، والمراد الرد على الجهمية .

دفع شبهة حدوث الإرادة القديمة

وأمّا الإرادةُ . . فقدْ ذكرنا أنَّ حدوثَها بغيرِ إرادةٍ أخرىٰ محالٌ ، وحدوثَها بإرادةٍ يتسلسلُ إلىٰ غيرِ نهايةٍ ، وأنَّ تعلُّقَ الإرادةِ القديمةِ بالأحداثِ غيرُ محالٍ ، ويستحيلُ أنْ تتعلَّقَ الإرادةُ بالقديمِ ، فلمْ يكنِ العالَمُ قديماً ؛ لأنَّ الإرادةَ تعلَّقَتْ بإحداثِهِ لا بوجودِهِ في القدمِ ، وقد سبقَ إيضاحُ ذٰلك[1] .

وكذٰلك الكرَّاميُّ إنْ قالَ : يُحدثُ في ذاتِهِ إيجاداً في حالِ حدوثِ العالَمِ ، فبذٰلكَ يحصلُ حدوثُ العالَمِ في ذٰلك الوقتِ . . فيُقالُ له : وما الذي خصَّصَ الإيجادَ الحادثَ في ذاتِهِ بذٰلكَ الوقتِ ؟ فيحتاجُ إلىٰ مخصِّصٍ آخرَ ، فيلزمُهُمْ في الإيجادِ ما لزمَ المعتزلةَ في الإرادةِ الحادثةِ[2] .

إبطال كون الكلام من صفات التأثير

ومَنْ قالَ منهم : إنَّ ذٰلك الإيجادَ هو قولُهُ : ﴿ كُن ﴾ وهو صوتٌ ، فهو محالٌ مِنْ ثلاثةِ أوجهٍ :

أحدُها : استحالةُ قيامِ الصوتِ بذاتِهِ .

والآخرُ : أنَّ قولَهُ : ﴿ كُن ﴾ حادثٌ أيضاً ، فإنْ حدثَ مِنْ غيرِ أنْ يقولَ لـ ﴿ كُن ﴾ : ﴿ كُن ﴾ . . فليحدثِ العالمُ مِنْ غيرِ أنْ يقولَ له : ﴿ كُن ﴾ ، فإنِ افتقرَ قولُهُ : ﴿ كُن ﴾ إلىٰ قولٍ آخرَ . . افتقرَ القولُ الآخرُ إلىٰ ثالثٍ ، والثالثُ إلى الرابعِ ، ويتسلسلُ إلىٰ غيرِ نهايةٍ !

ثم لا ينبغي أنْ يُناظرَ مَنِ انتهىٰ عقلُهُ إلىٰ أنْ يقولَ : يحدثُ

(١) انظر (ص ٢٣٦) .
(٢) انظر (ص ٢٣٧) .

في ذاتِهِ بعددِ كلِّ حادثٍ في كلِّ وقتِ قولِهِ : ﴿ كُن ﴾ ، فتجتمعُ آلافُ آلافِ أصواتٍ في كلِّ لحظةٍ ، ومعلومٌ أنَّ النونَ والكافَ لا يمكنُ النطقُ بهما في وقتٍ واحدٍ ، بلْ ينبغي أنْ تكونَ النونُ بعدَ الكافِ ؛ لأنَّ الجمعَ بينَ الحرفينِ محالٌ ، وإنْ جُمعَ ولم يُرتَّبْ . . لمْ يكنْ قولاً مفهوماً ولا كلاماً ، وكما يستحيلُ الجمعُ بينَ حرفينِ مختلفينِ . . فكذلكَ بينَ حرفينِ متماثلينِ ، ولا يعقلُ في آنٍ واحدٍ ألفُ ألفِ كافٍ كما لا يُعقلُ الكافُ والنونُ ، فهٰؤلاءِ حقُّهُمْ أنْ يسترزقوا اللهَ تعالىٰ عقلاً ، فهو أهمُّ لهُمْ مِنَ الاشتغالِ بالنظرِ ! (١) .

والثالثُ : أنَّ قولَهُ : ﴿ كُن ﴾ خطابٌ معَ العالَمِ في حالةِ العدمِ ، أو في حالةِ الوجودِ ؟ فإنْ كانَ في حالةِ العدمِ . . فالمعدومُ لا يفهمُ الخطابَ ، فكيفَ يمتثلُ بأنْ يتكوَّنَ بقولِهِ : ﴿ كُن ﴾ ؟ وإنْ كانَ في حالةِ الوجودِ . . فالكائنُ كيفَ يُقالُ له : ﴿ كُن ﴾ ؟!

فانظرْ ماذا يفعلُ اللهُ تعالىٰ بمَنْ ضلَّ عنْ سبيلِهِ ، فقدِ انتهىٰ ركاكةُ عقولِهِمْ إلىٰ أن لمْ يفهموا المعنيَّ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ ، وأنه كنايةٌ عن نفاذِ القدرةِ وكمالِها ، حتى انجرَّ بهِمْ إلىٰ هٰذه المخازي ، نعوذُ باللهِ مِنَ الخزيِ والفضيحةِ يومَ الفزعِ الأكبرِ ، يومَ تُكشفُ الضمائرُ ، وتبلى السرائرُ ، فيُكشفُ إذْ ذاكَ سترُ اللهِ تعالىٰ عنْ خبائثِ الجهَّالِ ، ويُقالُ للجاهلِ الذي اعتقدَ

فضيحة الجاهل المعاند يوم القيامة

---

(١) فالحريُّ بهٰؤلاء أن يسألوه سبحانه عقلاً يجنبهم ردىٰ ردِّ البديهيات ، قال سبحانه : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ .

في اللهِ تعالىٰ وفي صفاتِهِ غيرَ الرأيِ السديدِ : ﴿ لَقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ .

دفع شبهة حدوث الكلام القديم

وأمَّا الكلامُ . . فهو قديمٌ ، وما استبعدوهُ مِنْ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ ، وقولِهِ سبحانَهُ : ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ ﴾ . . استبعادٌ مستندُهُ تقديرُهُمُ الكلامَ صوتاً ، وهو محالٌ فيه ، وليسَ بمحالٍ إذا فُهِمَ كلامُ النَّفْسِ ؛ فإنَّا نقولُ :

قامَ بذاتِ اللهِ تعالىٰ خبرٌ عنْ إرسالِ نوحٍ ؛ العبارةُ عنه قبلَ إرسالِهِ : (إنا نرسلُهُ) ، وبعدَ إرسالِهِ : (إنا أرسلنا) ، فاللفظُ يختلفُ باختلافِ الأحوالِ ، والمعنى القائمُ بذاتِهِ تعالىٰ لا يختلفُ ؛ فإنَّ حقيقتَهُ أنَّهُ خبرٌ متعلِّقٌ بمخبرٍ ، ذٰلكَ الخبرُ هو إرسالُ نوحٍ في الوقتِ المعلومِ ، وذٰلكَ لا يختلفُ باختلافِ الأحوالِ كما سبقَ في العلمِ ، وكذٰلكَ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ لفظٌ يدلُّ علىٰ أمرٍ ، والأمرُ اقتضاءٌ وطلبٌ يقومُ بذاتِ الآمرِ ، وليسَ مِنْ شرطِ قيامِهِ به أنْ يكونَ المأمورُ موجوداً ، ولٰكنْ يجوزُ أنْ يقومَ بذاتِهِ قبلَ وجودِ المأمورِ ، فإذا وُجِدَ المأمورُ . . كانَ مأموراً بذٰلكَ الاقتضاءِ بعينِهِ مِنْ غيرِ تجدُّدِ اقتضاءٍ آخرَ .

وكمْ مِنْ شخصٍ ليسَ له ولدٌ ويقومُ بذاتِهِ اقتضاءُ طلبِ العلمِ منه علىٰ تقديرِ وجودِهِ ؛ إذْ يقدِّرُ في نفسِهِ أنْ يقولَ لولدِهِ : اطلبِ العلمَ ، وهٰذا الاقتضاءُ يتنجَّزُ في نفسِهِ علىٰ تقديرِ الوجودِ ، فلو وُجِدَ الولدُ ، وخُلِقَ له عقلٌ ، وخُلِقَ له علمٌ بما في نفسِ الأبِ مِنْ غيرِ تقديرِ صياغةِ لفظٍ مسموعٍ ، وقُدِّرَ بقاءُ

ذٰلك الاقتضاءِ إلىٰ وجودِهِ . . لعلمَ الابنُ أنَّهُ مأمورٌ مِنْ جهةِ الأبِ بطلبِ العلمِ مِنْ غيرِ استئنافِ اقتضاءٍ متجدِّدٍ في النفسِ ، بلْ يبقىٰ ذٰلكَ الاقتضاءُ .

نعم ، العادةُ جاريةٌ بأنَّ الابنَ لا يحدثُ له علمٌ إلا بلفظٍ يدلُّ على الاقتضاءِ الباطنِ ، فيكونُ قولُهُ بلسانِهِ : (اطلبِ العلمَ) دلالةً على الاقتضاءِ الذي في ذاتِهِ ، سواءٌ حدثَ في الوقتِ أو كانَ قائماً بذاتِهِ قبلَ وجودِ ولدِهِ ؛ فهٰكذا ينبغي أنْ يُفهمَ قيامُ الأمرِ بذاتِ اللهِ تعالىٰ ، فتكونُ الألفاظُ الدالَّةُ عليهِ حادثةً والمدلولُ قديماً ، ووجودُ ذٰلكَ المدلولِ لا يستدعي وجودَ المأمورِ ، بلْ يُتصوَّرُ وجودُهُ مهما كانَ المأمورُ مقدَّرَ الوجودِ ، فإنْ كانَ مستحيلَ الوجودِ . . فربما لا يُتصوَّرُ وجودُ الاقتضاءِ ممَّنْ يعلمُ استحالةَ وجودِهِ ؛ فلذٰلكَ لا نقولُ : إنَّ اللهَ تعالىٰ يقومُ بذاتِهِ اقتضاءُ فعلٍ ممَّن يستحيلُ وجودُهُ ، بلْ ممَّنْ عَلِمَ وجودَهُ ، وذٰلكَ غيرُ محالٍ .

تحريجة : كيف يأمر ـ والأمر من كلامه ـ ولا مأموز بعدُ ؟

فإنْ قيلَ : أفتقولونَ : إنَّ اللهَ تعالىٰ في الأزلِ آمرٌ ناهٍ ؛ فإنْ قلتمْ : إنَّهُ آمرٌ . . فكيفَ يكونُ آمرٌ لا مأمورَ له ؟ وإنْ قلتُمْ : لا . . فقدْ صارَ آمراً بعدَ أنْ لمْ يكنْ ؟

قلنا : اختلفَ الأصحابُ في جوابِ هٰذا ؛ والمختارُ أنْ نقولَ :

هٰذا نظرٌ يتعلَّقُ أحدُ طرفيهِ بالمعنىٰ ، والآخرُ بإطلاقِ الاسمِ مِنْ حيثُ اللغةُ ؛ فأمَّا حظُّ المعنىٰ . . فقدِ انكشفَ ، وهو أنَّ الاقتضاءَ

القديمَ[1] معقولٌ وإنْ كانَ سابقاً علىٰ وجودِ المأمورِ ؛ كما في حقِّ الولدِ .

يبقىٰ أنْ يُقالَ : اسمُ الأمرِ ينطلقُ عليه بعدَ فهمِ المأمورِ ووجودِهِ أمْ ينطلقُ عليه قبلَهُ ؟ وهٰذا أمرٌ لفظيٌّ لا ينبغي للناظرِ أنْ يشتغلَ بأمثالِهِ ، ولٰكنَّ الحقَّ أنَّهُ يجوزُ إطلاقُهُ عليهِ كما جوَّزوا تسميةَ اللهِ تعالىٰ قادراً قبلَ وجودِ المقدورِ ، ولمْ يستبعدوا قادراً ليسَ له مقدورٌ موجودٌ ، بلْ قالوا : القادرُ يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً ؛ فكذٰلكَ الآمرُ يستدعي مأموراً معلوماً لا موجوداً ، والمعدومُ معلومُ الوجودِ قبلَ الوجودِ ، بلْ يستدعي الآمرُ مأموراً به كما يستدعي مأموراً ، ويستدعي أيضاً أمْراً[2] ، والمأمور به يكون معدوماً ، ولا يُقالُ : إنَّهُ كيفَ يكون آمراً مِنْ غيرِ مأمورٍ به ، بلْ يُقالُ : له مأمورٌ به هو معلومٌ وليسَ يُشترطُ كونُهُ موجوداً ، بلْ يشترطُ كونُهُ معلوماً ، بلْ مَنْ أمرَ ولدَهُ علىٰ سبيلِ الوصيةِ بأمرٍ ثمَّ تُوفِّيَ ، فأتَى الولدُ بما أُوصيَ به . . يُقالُ : امتثلَ أمرَ والدِهِ ، والآمرُ معدومٌ ، والأمرُ في نفسِهِ معدومٌ ، ونحن مع هٰذا نطلقُ اسمَ امتثالِ الأمرِ ، فإذا لمْ يستدعِ كونُ المأمورِ ممتثلاً للأمرِ لا وجودَ الآمرِ ولا وجودَ الأمر[3] ، ولمْ يستدعِ كونُ الأمرِ أمراً وجودَ المأمورِ به . . فمِنْ أينَ يستدعي وجودَ المأمورِ ؟!

---

(١) في (و) : (للقديم) بدل (القديم) .

(٢) ومثاله : قوله تعالىٰ : ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ الآمر : هو الله عز وجل ، والمأمور : عامة الخلق أو المؤمنون خاصة ، والمأمور به : التقوىٰ ، والأمر : صيغة ﴿ ٱتَّقُواْ ﴾ ، والله أعلم .

(٣) مفعول (لم يستدعِ) هو (لا وجودَ الآمر) ومعطوفها .

فقدِ انكشفَ مِنْ هـٰذا حظُّ اللفظِ والمعنىٰ جميعاً ، ولا نظرَ إلا فيهِما ، فهـٰذا ما أردنا أنْ نذكرَهُ في استحالةِ كونهِ محلّاً للحوادثِ إجمالاً وتفصيلاً .

* * *

ـ الحكمُ الرابعُ :

الأسامي المشتقة من الصفات السبع صادقة عليه سبحانه أزلاً

أنَّ الأساميَ المشتقةَ للهِ تعالىٰ مِنْ هـٰذه الصفاتِ السبعِ صادقةٌ عليهِ أزلاً وأبداً ؛ فهو في القدمِ كانَ حيّاً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلِّماً ، وأمَّا ما يُشتقُّ له مِنَ الأفعالِ ؛ كالرازقِ والخالقِ والمعزِّ والمذلِّ . . فقدِ اختُلفَ في أنَّهُ يصدقُ في الأزلِ أم لا ، وهـٰذا إذا كُشِفَ الغطاءُ عنه . . تبيَّنَ استحالةُ الخلافِ فيه .

أساميه سبحانه أربعة أقسام

والقولُ الجامعُ : أنَّ الأساميَ التي يُسمَّىٰ بها اللهُ سبحانَهُ وتعالىٰ أربعةُ أقسامٍ :

الأوَّلُ : ألَّا يدلَّ إلا علىٰ ذاتِهِ ؛ كالموجودِ ، وهـٰذا صادقٌ أزلاً وأبداً .

الثاني : ما يدلُّ على الذاتِ مع زيادةِ سلْبٍ ؛ كالقديمِ ، فإنَّهُ يدلُّ علىٰ وجودٍ غيرِ مسبوقٍ بعدمٍ أزلاً ، وكالباقي ؛ فإنَّهُ يدلُّ على الوجودِ وسلبِ العدمِ عنه أبداً ، وكالواحدِ ؛ فإنَّهُ يدلُّ على الوجودِ وسلْبِ الشريكِ ، وكالغنيِّ ؛ فإنَّهُ يدلُّ على الوجودِ وسلْبِ الحاجةِ ، فهـٰذا أيضاً يصدقُ أزلاً وأبداً ؛ لأنَّ ما يُسلبُ عنه يُسلبُ لذاتِهِ ، فيلازمُ الذاتَ على الدوامِ .

الثالثُ : ما يدلُّ على الوجودِ وصفةٍ زائدةٍ مِنْ صفاتِ المعنىٰ ؛ كالحيِّ والقادرِ والمتكلِّمِ والعالِمِ والمريدِ والسميعِ والبصيرِ ، وما يرجعُ إلىٰ هـٰذه الصفاتِ السبعِ ؛ كالآمرِ والناهي والخبيرِ ونظائرِهِ ، فذٰلكَ أيضاً يصدقُ عليهِ أزلاً وأبداً عندَ مَنْ يعتقدُ قِدَمَ جميعِ الصفاتِ .

الرابعُ : ما يدلُّ على الوجودِ معَ إضافةٍ إلىٰ فعلٍ مِنْ أفعالِهِ ؛ كالجوادِ والرازقِ والخالقِ والمُعِزِّ والمذلِّ وأمثالِهِ ، وهـٰذا مختلَفٌ فيه ؛ فقالَ قومٌ : هو صادقٌ أزلاً ؛ إذْ لوْ لمْ يصدقْ . . لكانَ اتصافُهُ به موجباً للتغيُّرِ ، وقالَ قومٌ : لا يصدقُ ؛ إذْ لا خلْقَ في الأزلِ ، فكيفَ يكونُ خالقاً ؟

والكاشفُ للغطاءِ عن هـٰذا : أنَّ السيفَ في الغمدِ يُسمَّىٰ صارماً ، وعندَ حصولِ القطعِ به في تيكَ الحالةِ على الاقترانِ يُسمَّىٰ صارماً[1] ، وهما بمعنيينِ مختلفينِ ؛ فهو في الغمدِ صارمٌ بالقوَّةِ ، وعندَ حصولِ القطعِ صارمٌ بالفعلِ ، وكذٰلكَ الماءُ في الكوزِ يُسمَّىٰ مُرْوِياً ، وعندَ الشربِ يُسمَّىٰ مروياً ، وهما إطلاقانِ مختلفانِ ؛ فمعنىٰ تسميةِ السيفِ في الغمدِ صارماً : أنَّ الصفةَ التي يحصلُ بها القطعُ موجودةٌ في السيفِ ، فليسَ امتناعُ القطعِ في الحالِ لقصورٍ في ذاتِ السيفِ وحدَّتِهِ واستعدادِهِ ، بلْ لأمرٍ آخرَ وراءَ ذاتِهِ .

فبالمعنى الذي يُسمَّى السيفُ به في الغمدِ صارماً . . يصدقُ اسمُ الخالقِ على اللهِ عزَّ وجلَّ في الأزلِ ؛ فإنَّ الخلْقَ إذا جرىٰ

---

(١) في (ز) : (الافتراق) بدل (الاقتران) .

بالفعلِ . . لمْ يكن لتجدُّدِ أمرٍ في الذاتِ لمْ يكنْ ، بلْ كلُّ ما يشترطُ لتحقيقِ الفعلِ موجودٌ في الأزلِ ، وبالمعنى الذي يطلقُ حالةَ مباشرةِ القطعِ للسيفِ اسمُ الصارمِ . . لا يصدقُ في الأزلِ اسمُ الخالقِ ، فهٰذا حظُّ المعنىٰ .

فقدْ ظهرَ أنَّ مَنْ قالَ : إنَّهُ لا يصدقُ في الأزلِ هٰذا الاسمُ . . فهو محقٌّ وأرادَ بهِ المعنى الثانيَ ، ومَنْ قالَ : يصدقُ . . فهو محقٌّ وأرادَ بهِ المعنى الأوَّلَ ، وإذا كُشِفَ الغطاءُ عن هٰذا الوجهِ . . ارتفعَ الخلافُ (١) .

فهٰذا تمامُ ما أردنا ذكرَهُ في قطبِ الصفاتِ ، وقدِ اشتملَ علىٰ سبعِ دعاوىٰ ، وتفرَّعَ عنْ صفةِ القدرةِ ثلاثةُ فروعٍ ، وعنْ صفةِ الكلامِ خمسةُ استبعاداتٍ ، واجتمعَ مِنَ الأحكامِ المشتركةِ بينَ الصفاتِ أربعةُ أحكامٍ ، فكانَ المجموعُ قريباً مِنْ عشرينَ دعوىٰ هي أصولُ الدعاوىٰ ، وإنْ كانَتْ تنبني كلُّ دعوىً علىٰ دعاوىٰ بها يتوصَّلُ إلىٰ إثباتِها .

فلنشتغلْ بالقطبِ الثالثِ في أفعالِ اللهِ عزَّ وجلَّ .

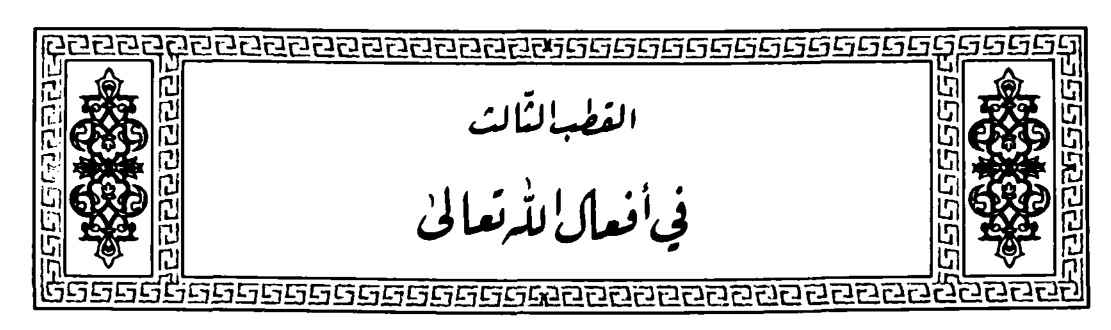
* * *

---

(١) ولإمام المتكلمين الفخر الرازي كلام نفيس في هٰذا البحث عقده في كلامه عن البسملة في « التفسير الكبير » .



القطب الثالث
في أفعال الله تعالى



لا يجب على الله تعالىٰ شيء

وجملةُ أفعالِ اللهِ تعالىٰ جائزةٌ لا يُوصفُ شيءٌ منها بالوجوبِ، وندَّعي في هـٰذا القطبِ سبعةَ أمورٍ:

ندَّعي: أنَّه يجوزُ للهِ تباركَ وتعالىٰ ألَّا يكلِّفَ عبادَهُ، وأنه يجوزُ أنْ يكلِّفَهُمْ ما لا يُطاقُ، وأنَّهُ يجوزُ منه إيلامُ العبادِ بغيرِ عوضٍ وجنايةٍ، وأنَّهُ لا يجبُ عليهِ رعايةُ الأصلحِ لهم، وأنَّهُ لا يجبُ عليهِ ثوابُ الطاعةِ وعقابُ المعصيةِ، وأنَّ العبدَ لا يجبُ عليه شيءٌ بالعقلِ بلْ بالشرعِ، وأنَّهُ لا يجبُ على اللهِ تعالىٰ بعثةُ الرسلِ، وأنَّهُ لوْ بعثَ.. لمْ يكنْ قبيحاً ولا محالاً، بلْ أمكنَ إظهارُ صدقِهِمْ بالمعجزةِ.

وجملةُ هـٰذه الدعاوىٰ تنبني على البحثِ عنْ معنى الواجبِ والحسنِ والقبيحِ، ولقدْ خاضَ الخائضونَ فيهِ وطوَّلوا القولَ في أنَّ العقلَ: هلْ يحسِّنُ ويقبِّحُ؟ وهلْ يوجبُ؟

وإنَّما كثُرَ الخبطُ لأنَّهُمْ لمْ يحصِّلُوا معنىٰ هـٰذه الألفاظِ واختلافَ الاصطلاحاتِ فيها، وكيفَ يتخاطبُ خصمانِ في أنَّ الفعلَ واجبٌ أمْ لا وهما بعدُ لمْ يفهما معنى الواجبِ فهماً محصَّلاً متَّفقاً عليه بينَهُما؟!

فلنقدمِ البحثَ عنِ الاصطلاحاتِ، ولا بدَّ مِنَ الوقوفِ علىٰ

بيان مصطلحات دائرة في هٰذا القطب

معنىٰ ستةِ ألفاظٍ ؛ وهي **الواجبُ والحسنُ والقبيحُ والعَبَثُ والسَّفَهُ والحكمةُ** ؛ فإنَّ هٰذهِ الألفاظَ مشتركةٌ ، ومثارَ الأغاليطِ إجمالُها ، والوجهُ في مثلِ هٰذه المباحثِ أنْ نطرحَ الألفاظَ ونحصِّلَ المعانيَ في العقلِ بعباراتٍ أخرىٰ ، ثمَّ نلتفتَ إلى الألفاظِ المبحوثِ عنها وننظرَ إلىٰ تفاوتِ الاصطلاحاتِ فيها[1] ، فنقولَ :

تعريف الواجب

أمَّا الواجبُ : فإنَّهُ يطلقُ علىٰ فعلٍ لا محالةَ ؛ فإنَّ ما يطلقُ على القديمِ وأنَّهُ واجبٌ وعلى الشمسِ إذا غربَتْ وأنَّها واجبةٌ . . ليسَ مِنْ غرضِنا[2] .

ليس أيُّ مرجِّح يصيِّر الفعل واجباً

وليسَ يخفىٰ أنَّ الفعلَ الذي لا يترجَّحُ فعلُهُ علىٰ تركِهِ[3] ، فلا يكونُ صدورُهُ مِنْ صاحبِهِ بأولىٰ مِنْ تركِهِ . . لا يُسمَّىٰ واجباً ، وإنْ ترجَّحَ وكانَ أولىٰ . . لمْ يُسَمَّ أيضاً واجباً بكلِّ ترجيحٍ ، بل لا بدَّ مِنْ خصوصِ ترجيحٍ .

ومعلومٌ أنَّ الفعلَ قدْ يكونُ بحيثُ يُعلمُ أنَّهُ يستعقبُ تركُهُ ضرراً أو يُتوهَّمُ ، وذٰلكَ الضررُ إمَّا عاجلٌ في الدنيا وإمَّا آجلٌ في العاقبةِ ،

---

(١) ويرى المتتبع في ثنايا « الاقتصاد » سمة تحرير المعنىٰ وبيان المراد من اللفظ في كثير من أبحاثه ، وهو ضابط من أهم ضوابط المناظرة ، وهنا تأصيل له وتبيين لعلته وضرورته التي هي وقاية من الخوض في جدل تكون نهايته خلافاً لفظياً ليس غير ، وهٰذا العلم أجدرُ من غيره بهٰذا الضابط ؛ فالعبرة بالمعاني لا بالمباني .

(٢) فمعنىٰ وجوب القديم : استحالة تصديق العقل بعدمه ، ومعنىٰ وجوب الشمس : غروبها .

(٣) لعدم وجود المرجح ، والتعبير بالرجحان أولىٰ لإفادته هٰذا المعنىٰ ؛ حتىٰ آل مصطلحاً عند أهل الكلام . الأستاذ فوده .

وهو إمَّا قريبٌ محتملٌ وإمَّا عظيمٌ لا يطاقُ مثلُهُ ، فانقسامُ الفعلِ ووجوهُ ترجُّحِهِ بهٰذهِ الأقسامِ ثابتٌ في العقلِ مِنْ غيرِ لفظٍ .

فلنرجعْ إلى اللفظِ فنقولُ :

معلومٌ أنَّ ما فيهِ ضررٌ قريبٌ محتملٌ لا يُسمَّىٰ واجباً ؛ إذِ العطشانُ إذا لمْ يبادرْ إلىٰ شربِ الماءِ .. تضرَّرَ ضرراً قريباً ، ولا يُقالُ : إنَّ الشربَ عليه واجبٌ ، ومعلومٌ أنَّ ما لا ضررَ فيه أصلاً ولٰكنْ في فعلِهِ فائدةٌ لا يُسمَّىٰ واجباً ؛ فإنَّ التجارةَ واكتسابَ المالِ والنوافلَ فيها فوائدُ ولا تُسمَّىٰ واجباً ، بل المخصوصُ باسمِ الواجب : ما في تركِهِ ضررٌ ظاهرٌ ؛ فإنْ كانَ ذٰلكَ في العاقبةِ ـ أعني : الآخرةَ ـ وعُرِفَ بالشرعِ .. فنحن نسمِّيهِ واجباً ، وإنْ كانَ ذٰلك في الدنيا وعُرِفَ ذٰلك بالعقلِ .. فقد يُسمَّىٰ ذٰلكَ أيضاً واجباً ؛ فإنَّ مَنْ لا يعتقدُ الشرعَ قدْ يقولُ : واجبٌ على الجائعِ الذي يموتُ مِنَ الجوعِ أنْ يأكلَ إذا وجدَ الخبزَ ؛ يعني بوجوبِ الأكلِ : ترجُّحَ فعلِهِ علىٰ تركِهِ بما يتعلَّقُ من الضررِ بتركِهِ ، ولسنا نحرِّمُ هٰذا الاصطلاحَ بالشرعِ ؛ فإنَّ الاصطلاحاتِ مباحةٌ لا حَجْرَ فيها للشرعِ ولا للعقلِ ، وإنَّما تَمنعُ منه اللغةُ إذا لمْ يكنْ علىٰ وَفْقِ الموضوعِ المعروفِ .

للواجب ثلاثة معانٍ

فقدْ تحصَّلنا علىٰ معنيين للواجب ، ورجعَ كلاهما إلى التعرُّضِ للضررِ ، ولٰكنَّ أحدَهُما أعمُّ ؛ إذْ لا يختصُّ بالآخرةِ ، والآخرَ أخصُّ ؛ وهو اصطلاحيٌّ ، وقدْ يُطلقُ الواجبُ بمعنىً ثالثٍ ؛ وهو الذي يؤدِّي عدمُ وقوعِهِ إلىٰ أمرٍ محالٍ ؛ كما يقالُ : ما عُلِمَ وقوعُهُ فوقوعُهُ واجبٌ ؛ ومعناهُ : أنَّهُ إن لمْ يقعْ .. يؤدي إلىٰ أنْ ينقلبَ

العلْمُ جهلاً ، وذٰلك محالٌ ؛ فيكونُ معنىٰ وجوبِهِ : أنَّ ضدَّهُ محالٌ ، فليُسمَّ هٰذا المعنى الثالثُ بالواجبِ .

تعريف الحسن

وأمَّا الحسنُ : فحظُّ المعنىٰ منه أنَّ الفعلَ في حقِّ الفاعلِ ينقسمُ إلىٰ ثلاثةِ أقسامٍ :

أحدُها : أنْ يوافقَهُ ؛ أي : يلائمَ غرضَهُ .

والثاني : أنْ ينافيَ غرضَهُ .

والثالثُ : ألَّا يكونَ له في فعلِهِ ولا في تركِهِ غرضٌ .

بيان معنى العبث والسفه

وهٰذا الانقسامُ ثابتٌ في العقلِ ؛ فالذي يوافقُ الفاعلَ يُسمَّىٰ حسناً في حقِّهِ ، ولا معنىٰ لحسنِهِ إلا موافقتُهُ لغرضِهِ ، والذي ينافي غرضَهُ يُسمَّىٰ قبيحاً ، ولا معنىٰ لقبحِهِ إلا منافاتُهُ لغرضِهِ ، والذي لا ينافي ولا يوافقُ يُسمَّىٰ عبثاً ؛ أي : لا فائدةَ فيه أصلاً ، وفاعلُ العبثِ يُسمَّىٰ عابثاً ، وربما سُمِّيَ سفيهاً ، وفاعلُ القبيحِ ـ أعني : الفعلَ الذي يتضرَّرُ به ـ يُسمَّىٰ سفيهاً ، واسمُ السفيهِ أصدقُ منهُ على العابثِ ، وهٰذا كلُّهُ إذا لمْ يُلتفَتْ إلىٰ غيرِ الفاعلِ أو لمْ يرتبطِ الفعلُ بغرضٍ غيرِ الفاعلِ .

فإنِ ارتبطَ بغيرِ الفاعلِ وكانَ موافقاً لغرضِهِ . . سُمِّيَ حسناً في حقِّ مَنْ وافقَهُ ، وإنْ كانَ منافياً . . سُمِّيَ قبيحاً ، وإنْ كانَ موافقاً لشخصٍ دونَ شخصٍ . . سُمِّيَ في حقِّ أحدِهِما حسناً وفي حقِّ الآخرِ قبيحاً ؛ إذِ اسمُ الحسنِ والقبيحِ بإزاءِ الموافقةِ والمخالفةِ ، وهما أمرانِ إضافيانِ يختلفانِ بالأشخاصِ ، ويختلفُ في حقِّ

شخصٍ واحدٍ بالأحوالِ ، ويختلفُ في حالٍ واحدٍ بالأغراضِ ؛ فربَّ فعلٍ يوافقُ الشخصَ مِنْ وجهٍ ويخالفُهُ مِنْ وجهٍ ، فيكونُ حسناً مِنْ وجهٍ ، قبيحاً مِنْ وجهٍ .

بيان تفاوت معنى الحسن والقبح غير الشرعيين

فمَنْ لا ديانةَ له يستحسنُ الزنا بزوجةِ الغيرِ ، ويعدُّ الظَفَر بها نعمةً ، ويستقبحُ فعلَ الذي يكشفُ عورتَهُ ويُسمِّيه غمَّازاً قبيحَ الفعلِ (١) ، والمتديّنُ يُسمّيهِ محتسباً حسنَ الفعلِ (٢) ، وكلٌّ بحسَبِ غرضِهِ يطلقُ اسمَ الحسنِ والقبيحِ .

بلْ يُقتلُ ملكٌ مِنَ الملوكِ فيستحسنُ فعلَ القاتلِ جميعُ أعدائِهِ ، ويستقبحُهُ جميعُ أوليائِهِ ، بلْ هـٰذا التفاوتُ في الحُسْنِ المحسوسِ جارٍ (٣) ؛ ففي الطباعِ ما خُلِقَ مائلاً مِنَ الألوانِ الحسانِ إلى السمرةِ ، فصاحبُهُ يستحسِنُ الأسمَرَ ويعشقُهُ ، والذي خُلِقَ مائلاً إلى البياضِ المشربِ بالحمرةِ يستقبحُهُ ويستكرهُهُ ويسفِّه عقْلَ المستحسِنِ له المستهتَرِ به (٤) .

فبهـٰذا يتبيَّنُ على القطعِ : أنَّ الحسَنَ والقبيحَ عبارتانِ عندَ الخلْقِ كلِّهِمْ عنْ أمرينِ إضافيينِ يختلفانِ بالإضافاتِ ، لا عنْ صفاتِ الذواتِ التي لا تختلفُ بالإضافة ، فلا جرمَ جازَ أنْ يكونَ

---

(١) أي : يستقبحُ مَن لا ديانةَ له فعلَ الذي يفضحُهُ في مقام الشهادة بأنه وقع في جريمة الزنا ، ويقول عنه : إنه كاشف للعورات غمّاز ، بخلاف المتدين الذي يُحسِّن فعلَ الشاهد مثلاً .

(٢) المحتسب هنا : الذي يأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر حِسبةً .

(٣) مع أن المحسوسات أقرب إلى الاتفاق منها إلى التفاوت والاختلاف .

(٤) المستهتر به ـ بفتح التاء ـ : شديد الولوع والتعلق به .

الشيءُ حسناً في حقِّ زيدٍ قبيحاً في حقِّ عمرٍو ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ الشيءُ أسودَ في حقِّ زيدٍ أبيضَ في حقِّ عمرٍو لمَّا لمْ تكنِ الألوانُ مِنَ الأوصافِ الإضافيةِ .

بيان معاني الحسن الثلاثة

فإذا فهمْتَ المعنىٰ . . فاعلمْ : **أنَّ الاصطلاحَ في لفظِ الحسنِ أيضاً ثلاثةٌ :**

فقائلٌ يطلقُهُ علىٰ كلِّ ما يوافقُ الغرضَ عاجلاً كانَ أو آجلاً .

وقائلٌ يخصِّصُهُ بما يوافقُ الغرضَ في **الآخرةِ** وهو الذي حسَّنَهُ الشرعُ ؛ أي : حثَّ عليه ووعدَ بالثوابِ عليه ، **وهو اصطلاحُ أصحابنا .**

والقبيحُ عند كلِّ فريقٍ ما يقابلُ الحسنَ ؛ فالأوَّلُ أعمُّ وهٰذا أخصُّ ، وبهٰذا الاصطلاحِ قد يُسمِّي بعضُ مَنْ لا يتحاشىٰ فعلَ اللهِ تعالىٰ قبيحاً إذا كانَ لا يوافقُ غرضَهُ ؛ ولذٰلكَ تراهُمْ يسبُّونَ الفَلَكَ والدهرَ ويقولونَ : خَرِفَ الفلكُ ، وما أقبحَ أفعالَهُ ! ويعلمونَ أنَّ الفاعلَ خالقُ الفلكِ ؛ ولذٰلكَ قالَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « لا تسبُّوا الدهرَ ؛ فإنَّ اللهَ هو الدهرُ »[١] .

وفيه اصطلاحٌ ثالثٌ : إذْ قدْ يُقالُ : فعلُ اللهِ تعالىٰ حسنٌ كيفَ كانَ مع أنَّه لا غرضَ في حقِّهِ ، ويكونُ معناهُ : أنه لا تبعةَ عليهِ فيه

---

(١) رواه مسلم (٢٢٤٦) ، وهو عند البخاري بنحوه (٦١٨١) ، والمعنىٰ كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالىٰ ؛ قال الإمام النووي : (أي : لا تسبوا فاعل النوازل ؛ فإنكم إذا سببتم فاعلها . . وقع السبُّ على الله تعالىٰ ؛ لأنه هو فاعلها ومنزِّلها) . « شرح النووي علىٰ مسلم » (١٥/٣) .

ولا لائمةَ ، وأنَّهُ فاعلٌ في ملكِهِ الذي لا يساهمُ فيه[١] .

تعريف الحكمة

وأمَّا الحكمةُ : فتطلقُ علىٰ معنيينِ :

أحدُهُما : الإحاطةُ المجرَّدةُ بنظمِ الأمورِ ومعانيها الدقيقةِ والجليلةِ ، والحكمُ عليها بأنَّها كيف ينبغي أنْ تكونَ حتىٰ تتمَّ منها الغايةُ المطلوبةُ بها .

والثاني : أنْ تنضافَ إليهِ القدرةُ علىٰ إيجادِ الترتيبِ والنظامِ وإتقانِهِ وإحكامِهِ .

فيُقالُ : حكيمٌ مِنَ الحكمةِ ؛ وهو نوعٌ مِنَ **العلمِ**[٢] ، ويُقالُ : حكيمٌ مِنَ الإحكامِ ؛ وهو نوعٌ من **الفعلِ** .

الكشف عن ثلاث غلطات تخلّص من إشكالات غرّت الكثير

فقدِ اتضحَ لكَ معنىٰ هٰذهِ الألفاظِ في الأصلِ ، **ولٰكنْ هٰهنا ثلاثُ غلطاتٍ** للوهمِ ، يُستفادُ مِنَ الوقوفِ عليها الخلاصُ مِنْ إشكالاتٍ تغترُّ بها طوائفُ كثيرةٌ[٣] :

تحكيم الأهواء

الغلطةُ الأولىٰ : أنَّ الإنسانَ قدْ يطلقُ اسمَ القبيحِ علىٰ ما يخالفُ غرضَهُ وإنْ كانَ يوافقُ غرضَ غيرِهِ ، ولٰكنَّهُ لا يلتفتُ إلى الغيرِ ، فكلُّ طبْعٍ مشغوفٌ بنفسِهِ ومستحْقِرٌ ما عداهُ ، فلذٰلكَ يحكمُ على الفعلِ مطلقاً بأنَّهُ قبيحٌ ، فقدْ يقولُ : إنَّهُ قبيحٌ في عينِهِ[٤] ، وسببُهُ : أنه

---

(١) أي : لا يُشارَك فيه ، فهو المالك وحده ، قال جلَّ وعزَّ : ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ .

(٢) وهو المراد بالمعنى الأول ، واللاحق هو المراد من المعنى الثاني .

(٣) وتحرير هٰذه الغلطات وفهمها خير معين للباحث عن الحقيقة في مثل هٰذا .

(٤) المراد بقوله : (في عينه) أي : في ذاته ، مع أن الأمر ليس كذٰلك ، ←

قبيحٌ في حقِّهِ ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ مخالفٌ لغرضِهِ ، ولٰكنَّ أغراضَهُ كأنَّها كلُّ العالَمِ في حقِّهِ ، فيتوهَّمُ أنَّ المخالفَ لحقِّهِ مخالفٌ في نفسِهِ ، فيضيفُ القبحَ إلىٰ ذاتِ الشيءِ ويحكمُ بالإطلاقِ ، فهو مصيبٌ في أصلِ الاستقباحِ ، ولٰكنَّهُ مخطئٌ في حكمِهِ بالقبحِ على الإطلاقِ وفي إضافةِ القبحِ إلىٰ ذاتِ الشيءِ ، ومنشؤُهُ : غفلتُهُ عنِ الالتفاتِ إلىٰ غيرِهِ ، بلْ عنِ الالتفاتِ إلىٰ بعضِ أحوالِ نفسِهِ ؛ فإنَّهُ قدْ يستحسِنُ في بعضِ أحوالِهِ عينَ ما يستقبحُهُ مهما انقلبَ موافقاً لغرضِهِ !

❀ ❀ ❀

تعميم الأحكام

الغلطةُ الثانيةُ : أنَّ ما هو مخالفٌ للأغراضِ في جميعِ الأحوالِ إلا في حالةٍ نادرةٍ . . فقدْ يحكمُ الإنسانُ عليهِ مطلقاً بأنَّهُ قبيحٌ ؛ لذهولِهِ عنِ الحالةِ النادرةِ ، ورسوخِ غالبِ الأحوالِ في نفسِهِ ، واستيلائِهِ علىٰ ذكرِهِ ؛ فيقضي مثلاً على الكذبِ بأنَّهُ قبيحٌ مطلقاً في كلِّ حالٍ ، وأنَّ قبحَهُ لأنَّهُ كذبٌ لذاتِهِ فقط ، لا لمعنىً زائدٍ ، وسببُ ذٰلك : غفلتُهُ عنِ ارتباطِ مصالحَ كثيرةٍ بالكذبِ في بعضِ الأحوالِ ، ولٰكنْ لوْ وقعَتْ تلك الحالةُ . . ربما نفرَ طبعُهُ عنِ استحسانِ الكذبِ لكثرةِ إلْفِهِ باستقباحِهِ ؛ وذٰلك لأنَّ الطبعَ ينفرُ عنهُ مِنْ أوَّلِ الصبا بطريقِ التأديبِ والاستصلاحِ ، ويُلقىٰ إليهِ أنَّ الكذبَ قبيحٌ في نفسِهِ ، وأنه لا ينبغي أنْ يكذبَ قطُّ .

← بل هو ناشئٌ لأمر وغرض عنده لم يوافق مزاجه .

وهو قبيحٌ كما قيلَ ، ولٰكنْ بشرطٍ يلازمُهُ في كلِّ الأوقاتِ ، وإنَّما يفوتُ نادراً[1] ؛ فلذٰلك لا ينبَّهُ علىٰ ذٰلكَ الشرطِ ، ويُغرسُ في طبعِهِ قبحُهُ والتنفيرُ عنهُ مطلقاً .

❁ ❁ ❁

سبق الوهم إلى العكس

الغلطةُ الثالثةُ : سبْقُ الوهمِ إلى العكسِ[2] ؛ فإنَّ ما رُئِيَ مقروناً بالشيءِ يُظَنُّ أنَّ الشيءَ أيضاً ـ لا محالةَ ـ يكونُ مقروناً به مطلقاً ، ولا يدري أنَّ الأخصَّ أبداً يكونُ مقروناً بالأعمِّ ، وأمَّا الأعمُّ . . فلا يلزمُ أنْ يكونَ مقروناً بالأخصِّ .

ومثالُهُ : ما يقال مِنْ أنَّ السليمَ ـ أعني : الذي نهشَتْهُ الحيَّةُ ـ يخافُ مِنَ الحبلِ المبرْقَشِ اللونِ ، وهو كما قيلَ ؛ وسببُهُ : أنَّهُ أدركَ المؤذيَ وهو متصوَّرٌ بصورةِ حبْلٍ مبرقشٍ ، فإذا أدركَ الحبْلَ . . سبقَ الوهمُ للعقلِ إلى العكسِ وحكَمَ بأنَّهُ مؤذٍ ، فينفرُ الطبعُ تابعاً للوهمِ والخيالِ وإنْ كانَ العقلُ مكذِّباً به .

بلِ الإنسانُ قدْ ينفرُ عنْ أكلِ الخبيصِ الأصفرِ لشبهِهِ بالعذِرَةِ ، فيكادُ يتقيَّأُ عندَ قولِ القائلِ : إنَّهُ عذرةٌ ، ويتعذَّرُ عليهِ تناولُهُ معَ كونِ العقلِ مكذِّباً به ؛ وذٰلكَ لسبقِ الوهمِ إلى العكسِ ، فإنَّهُ أدركَ

---

(١) فلذٰلك يراعي الشرع هٰذا ويقول بجواز الكذب في مسائل معدودة ؛ كالكذب لإصلاح ذات البين مثلاً .

(٢) هٰذه الحقيقة التي يحدثنا عنها الإمام هنا قبل قرابة ألف عام . . تعدُّ أصلاً عاماً لنظرية الروسي إيڤان باڤلوف (١٩٣٦ م) والمسماة : (الانعكاس الشرطي) والتي اشتهرت بمثال الكلب والجرس ، وقد تحدث عنها الغزالي بإسهاب هنا وفي « المستصفىٰ » و« المنقذ » .

المســـتقذَرَ رطْباً أصفرَ ، فـــإذا رأى الرطْبَ الأصفـــرَ . . حكَمَ بأنَّهُ مستقذرٌ .

بلْ في الطبعِ ما هو أعظمُ مِنْ هـٰذا ؛ فإنَّ الأسامِيَ التي تُطلقُ على الهنودِ والزنوجِ لمَّا كانَ يقترنُ بها قبحُ المسمَّىٰ بها . . ربما يؤثرُ في الطبعِ إلىٰ حدٍّ لوْ سُمِّيَ به أجملُ الأتراكِ والرومِ . . لنفرَ الطبعُ عنه ؛ لأنَّهُ أدركَ الوهمُ القبيحَ مقروناً بهـٰذا الاسمِ ، فيحكمُ بالعكسِ ، فإذا أدركَ الاسمَ . . حكَمَ بالقبحِ على المسمَّىٰ ونفرَ الطبعُ .

وهـٰذا معَ وضوحِهِ للعقلِ فلا ينبغي أنْ يُغفلَ عنه ؛ لأنَّ إقدامَ الخلْقِ وإحجامَهُمْ في أقوالِهِمْ وعقائدِهِمْ وأفعالِهِمْ تابعٌ لمثلِ هـٰذه الأوهامِ .

لا يتبع العقل الصرف إلا الأولياء المصطفون

وأمَّا اتِّباعُ العقلِ الصرْفِ . . فلا يقوىٰ عليهِ إلا **أولياءُ اللهِ تعالى الذينَ أراهُمُ اللهُ تعالى الحقَّ حقّاً وقوَّاهُمْ على اتباعِهِ** ، وإنْ أردتَ أنْ تجرِّبَ هـٰذا في الاعتقاداتِ . . فأوردْ علىٰ فهمِ العامِّيِّ المعتزليِّ مسألةً معقولةً جليَّةً ، فيسارعَ إلىٰ قبولِها ، فلوْ قلْتَ له : (إنه مذهبُ الأشعريِّ) . . لنفرَ وامتنعَ عنِ القبولِ ، وانقلبَ مكذباً بعينِ ما صدَّقَ به مهما كانَ سيِّءَ الظنِّ بالأشعريِّ ؛ إذْ كانَ قُبِّحَ في نفسِهِ ذٰلكَ منذ الصبا ، وكذٰلكَ نقرِّرُ أمراً معقولاً عندَ العامِّيِّ الأشعريِّ ثم نقولُ له : إنَّ هـٰذا قولُ المعتزليِّ . . فينفرُ عنْ قبولِهِ بعدَ التصديقِ ويعودُ إلى التكذيبِ !

ولســـتُ أقولُ : هـٰذا طبـــعُ العوامِّ ، بلْ هو طبْعُ أكثـــرِ مَنْ رأيتُهُ

مِنَ المترسِّمينَ باسمِ العلمِ ؛ فإنَّهُمْ لمْ يفارقوا العوامَّ في أصلِ التقليدِ ، بلْ أضافوا إلىٰ تقليدِ المذهبِ تقليدَ الدليلِ ، فهمْ في نظرِهِمْ [1] لا يطلبونَ الحقَّ ، بلْ يطلبونَ طريقَ الحيلةِ في نُصرةِ ما اعتقدوهُ حقّاً بالسماعِ والتقليدِ ، فإنْ صادفوا في نظرِهِمْ ما يؤكِّدُ اعتقادَهُمْ . . قالوا : (قد ظفرنا بالدليلِ) ، وإنْ ظهرَ لهم ما يضعفُ مذهبَهُمْ . . قالوا : (قدْ عرضَتْ لنا شبْهةٌ) ، فيضعونَ الاعتقادَ المتلقَّفَ بالتقليدِ أصلاً ، وينبزونَ بالشبهةِ كلَّ ما يخالفُهُ ، وبالدليلِ كلَّ ما يوافقُهُ [2] ، وإنَّما الحقُّ ضدُّهُ ، وهو ألَّا يعتقدَ أصلاً شيئاً ، وينظرَ إلى الدليلِ ويسمِّي مقتضاهُ حقّاً ، ونقيضَهُ باطلاً ، وكلُّ ذٰلكَ منشؤُهُ الاستحسانُ والاستقباحُ بتقدُّمِ الإلْفِ والتخلُّقِ بأخلاقِ منذُ الصبا [3] .

فإذا وقفتَ علىٰ هٰذهِ المثاراتِ . . سَهُلَ عليكَ دفْعُ الإشكالاتِ .

---

(١) أي : في بحثهم عن الحق .

(٢) أي : يلقِّبون مخالفَ اعتقادهم بالشبهة ، ويلقِّبون موافقَهُ بالدليل .

(٣) والإمام رحمه الله تعالىٰ كان من الذين انخلعوا عن ربقة التقليد ، وخاضوا غمرة البحث عن الحقيقة وجوهرة اليقين ، قال أرضاه مولاه في « المنقذ » (ص ٤٥) : (ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ـ وقد أناف السنُّ على الخمسين ـ أتقحَّمُ لُجَّة هٰذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوضَ الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغَّلُ في كلِّ مظلمة ، وأتهجَّم علىٰ كلِّ مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحَّص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل فرقة ؛ لأميز بين محقٍّ ومبطل ، ومتسنِّن ومبتدع . . . ، وقد كان التعطُّش إلىٰ درك حقائق الأمور دأبي وديدني ؛ من أول أمري وريعان عمري غريزةً وفطرة من الله تعالىٰ وضعها في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلَّت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة علىٰ قرب عهدٍ بسنِّ الصبا) .

تحريجة : ألا ترون أنكم قلتم بالحسن والقبح موافقة ومخالفة للأغراض ؟

فإنْ قيلَ : فقدْ رجعَ كلامُكُمْ إلىٰ أنَّ الحسْنَ والقبحَ يرجعانِ إلى الموافقةِ والمخالفةِ للأغراضِ ، ونحن نرى العاقلَ يستحسنُ ما لا فائدةَ له فيهِ ، ويستقبحُ ما له فيهِ فائدةٌ :

أمَّا الاستحسانُ : فمَنْ رأىٰ إنساناً أو حيواناً مشرفاً على الهلاكِ . . استحسنَ إنقاذَهُ ولوْ بشربةِ ماءٍ معَ أنه ربما لا يعتقدُ الشرعَ ، ولا يتوقَّعُ منهُ عوضاً في الدنيا ، ولا هو بمرأىً مِنَ الناسِ حتىٰ ينتظرَ عليهِ ثناءً ، بلْ يمكنُ أنْ يقدِّرَ انتفاءَ كلِّ غرضٍ ومعَ ذٰلكَ يرجِّحُ جهةَ الإنقاذِ علىٰ جهةِ الإهمالِ ؛ بتحسينِ هٰذا وتقبيحِ ذٰلكَ .

وأمَّا الذي يستقبحُ معَ الأغراضِ : كالذي يُحْمَلُ علىٰ كلمةِ الكفرِ بالسيفِ ، والشرعُ قدْ رخَّصَ له في إطلاقِهِ ؛ فإنَّهُ قدْ يُستحسَنُ منهُ الصبرُ على السيفِ وترْكُ النطقِ به ، أو الذي لا يعتقدُ الشرعَ وحُملَ بالسيفِ علىٰ نقْضِ عهدٍ ولا ضررَ عليهِ في نقضِهِ ، وفي الوفاءِ به هلاكُهُ ؛ فإنَّهُ يستحسِنُ الوفاءَ بالعهدِ والامتناعَ عنِ النقضِ ، فبانَ أنَّ للحسْنِ والقبْحِ معنىً سوىٰ ما ذكرتموهُ ؟

عودة للحديث عن سبق الوهم

والجوابُ : أنَّ في الوقوفِ على الغلطاتِ المذكورةِ ما يشفي هٰذا الغليلَ ؛ أمَّا ترجيحُ الإنقاذِ على الإهمالِ في حقِّ مَنْ لا يعتقدُ الشرعَ . . فهو دفْعُ الأذى الذي يلْحَقُ الإنسانَ في رقَّةِ الجنسيَّةِ ، وهو طبْعٌ يستحيلُ الانفكاكُ عنهُ ، ولأنَّ الإنسانَ يقدِّرُ نفسَهُ في تلكَ البليَّةِ ، ويقدِّرُ غيرَهُ قادراً علىٰ إنقاذِهِ معَ الإعراضِ عنهُ ، ويجدُ من نفسِهِ استقباحَ ذٰلكَ ، فيعودُ ويقدِّرُ ذٰلكَ مِنَ المشرِفِ على الهلاكِ في حقِّ نفسِهِ ، فينفرُ طبعُهُ عمَّا يعتقدُهُ مِنِ استقباحِ

المشرفِ على الهلاكِ في حقِّهِ ؛ فيدفعُ ذٰلكَ عنْ نفسِهِ بالإنقاذِ .

فإنْ فُرِضَ ذٰلكَ في بهيمةٍ لا يُتوهَّمُ استقباحُها ، أو فُرِضَ شخصٌ لا رِقَّةَ فيهِ ولا رحمةَ . . فهٰذا محالٌ تصوُّرُهُ ؛ إذِ الإنسانُ لا ينفكُّ عنهُ ، فإنْ فُرِضَ على الاستحالةِ . . فيبقىٰ أمرٌ آخرُ ؛ وهو الثناءُ بحسْنِ الخُلُقِ والشفقةِ على الخلْقِ ، فإنْ فُرِضَ حيثُ لا يعلمُهُ أحدٌ . . فهو ممكنٌ أنْ يُعلمَ ، فإنْ فُرِضَ في موضعٍ يستحيلُ أن يُعلَمَ . . فيبقىٰ أيضاً ترجيحٌ في نفسِهِ ، وميلٌ يضاهي نفرةَ طبْعِ السليمِ عن الحبلِ ذٰلكَ [1] ، وذٰلكَ أنَّهُ رأى الثناءَ مقروناً بمثلِ هٰذا الفعلِ على الاطرادِ ، وهو يميلُ إلى الثناءِ . . فيميلُ إلى المقرونِ به وإنْ عَلِمَ بعقلِهِ عدمَ الثناءِ ؛ كما أنَّهُ لمَّا رأى الأذىٰ مقروناً بصورةِ الحبلِ وطبعُهُ ينفرُ عنِ الأذىٰ . . فينفرُ عنِ المقرونِ بالأذىٰ وإنْ عَلِمَ بعقلِهِ عدمَ الأذىٰ ، بلِ الطبْعُ إذا رأىٰ مَنْ عشقَهُ في موضعٍ وطالَ معه أنْسُهُ فيهِ . . فإنَّهُ يحسُّ مِنْ نفسِهِ تفرقةً بينَ ذٰلكَ الموضعِ وحيطانِهِ وبينَ سائرِ المواضعِ ؛ ولذٰلكَ قالَ الشاعرُ : [من الوافر]

أَمُـرُّ عَلَـى الدِّيـارِ دِيـارِ لَيْلَـىٰ أُقَبِّـلُ ذا الْجِـدارَ وَذا الْجِـدارا
وَمـا حُـبُّ الدِّيـارِ شَغَفْنَ قَلْبِـي وَلَٰكِنْ حُـبُّ مَـنْ سَـكَنَ الدِّيـارا [2]

وقـالَ ابـنُ الرومـيِّ منبِّهـاً للنـاسِ علـىٰ حـبِّ الأوطـانِ ونعْمَ ما قالَ : [من الطويل]

وَحَبَّـبَ أَوْطـانَ الرِّجـالِ إِلَيْهِـمُ مَـآرِبُ قَضَّاهـا الشَّـبابُ هُنالِـكا

---

(١) الحبْل المبرقش الذي سبقت الإشارة إليه (ص ٣٠٩) .
(٢) هما لمجنون ليلىٰ قيس بن الملوح ، وهما في « ديوانه » (ص ١٢٧) .

إذا ذَكَـرُوا أَوْطانَهُـمْ ذَكَّرَتْهُـمُ عُهُـودَ الصِّبـا فِيهـا فَحَنُّـوا لِذَلِكا(١)

وإذا تتبَّعَ الإنسانُ الأخلاقَ والعاداتِ . . رأىٰ شواهدَ هـٰذا خارجةً عنِ الحصرِ ، فهـٰذا هو السببُ الذي غلَّطَ المغترّينَ بظاهرِ الأمورِ ، الذاهلينَ عنْ أسرارِ أخلاقِ النفوسِ ، الجاهلينَ بأنَّ هـٰذا الميلَ وأمثالَهُ يرجعُ إلىٰ طاعةِ النفسِ بحكمِ الفطرةِ والطبعِ بمجرَّدِ الوهْمِ والخيالِ الذي هو غَلَطٌ بحكمِ العقلِ ، ولـٰكنْ خُلقَتْ قوى النفسِ مطيعةً للأوهامِ والتخيُّلاتِ بحكْمِ إجراءِ العاداتِ ، حتىٰ إذا تخيَّلَ الإنسانُ طعاماً طيِّباً بالتذكُّرِ أو بالرؤيةِ . . سالَ في الحالِ لعابُهُ وتحلَّبَتْ أشداقُهُ ، وذٰلك بطاعةِ القوَّةِ التي سخَّرَها اللهُ تعالىٰ لإفاضةِ اللُّعابِ المُعِينِ على المضْغِ للتخيُّلِ والوهْمِ ؛ فإنَّ شأنَها أنْ تنبعثَ بحسَبِ التخيُّلِ وإنْ كانَ الشخصُ عالماً بأنَّهُ ليسَ يريدُ الإقدامَ على الأكلِ ؛ بصومٍ أو بسببٍ آخرَ(٢) .

خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات

وكذٰلكَ يتخيَّلُ الصورةَ الجميلةَ التي يشتهي مجامعَتَها ، فإذا ثبتَ ذٰلكَ في الخيالِ . . انبعثَتِ القوَّةُ الناشرةُ لآلةِ الفعلِ ، وساقَتِ الرياحَ إلىٰ تجاويفِ الأعصابِ وملأَتْها ، وثارَتِ القوَّةُ المأمورةُ بصبِّ المذْيِ المرطِّبِ المعِينِ على الوقاعِ .

وذٰلكَ كلُّهُ معَ التحقُّقِ بحكْمِ العقلِ لا للامتناعِ عنِ الفعلِ في ذٰلكَ الوقتِ ، ولـٰكنْ خلَقَ اللهُ تعالىٰ هـٰذه القوىٰ بحكْمِ جريِ العادةِ

(١) هما في « ديوانه » (١٨٢٦/٥) .

(٢) هـٰذه الفقرة زيادة شرح لنظرية (الانعكاس الشرطي) المشار إليها ، والعجب من استخدام هـٰذه النظرية التي أجرىٰ تجاربها المخبرية بافلوف دعم الفكر الإلحادي اللاديني ؛ بدعوىٰ أن المادة خلَّاقة وعاقلة ، وهـٰذا تنكيس صريح لها !

مطيعةً مسخرةً تحتَ حكْمِ الخيالِ والوهْمِ ، ساعدَ العقلُ الوهمَ أو لمْ يساعدْ ، فهٰذا وأمثالُهُ منشأُ الغلطِ في سببِ ترجيحِ أحدِ جانبي الفعلِ على الآخرِ ، وكلُّ ذٰلكَ راجعٌ إلى الأغراضِ .

فأمَّا النطقُ بكلمةِ الكفرِ وإنْ كانَ كذٰلكَ[1] . . فلا يستقبحُهُ العاقلُ تحتَ السيفِ ألبتةَ ، بلْ ربما يستقبحُ الإصرارَ ، فإنِ استحسنَ الإصرارَ . . فله سببانِ :

أحدُهُما : اعتقادُهُ أنَّ الثوابَ على الصبرِ والاستسلامِ أكثرُ .

والآخرُ : ما ينتظرُ مِنَ الثناءِ عليهِ بصلابتِهِ في الدينِ ؛ فكمْ مِنْ شجاعٍ يمتطي متنَ الخطرِ ويتهجَّمُ على عددٍ جَمٍّ يعلمُ أنَّهُ لا يطيقُهُمْ ويستحقرُ ما ينالُهُ بما يعتاضُهُ عنهُ مِنْ لذَّةِ الثناءِ والحمْدِ بعدَ موتِهِ .

وكذٰلكَ الامتناعُ عنْ نقضِ العهدِ سببُهُ ثناءُ الخلْقِ على مَنْ يفي بالعهودِ وتواصيهِمْ به على مرِّ الأوقاتِ لما فيها مِنْ مصالحِ الناسِ ، فإنْ قُدِّرَ حيثُ لا ينتظرُ ثناءً . . فسببُهُ حكْمُ الوهمِ مِنْ حيثُ إنَّهُ لمْ يزلْ مقروناً بالثناءِ الذي هو لذيذٌ ، والمقرونُ باللذيذِ لذيذٌ ؛ كما أنَّ المقرونَ بالمكروهِ مكروهٌ كما سبقَ من الأمثلةِ .

فهٰذا ما يحتملُهُ هٰذا المختصرُ مِنْ بثِّ أسرارِ هٰذا الفصلِ ، وإنَّما يعرفُ قدرَهُ مَنْ طالَ في المعقولاتِ نظرُهُ ، وقدِ استفدنا بهٰذهِ المقدِّمةِ إنجازَ الكلامِ في الدعاوى ؛ فلنرجعْ إليها .

* * *

---

(١) أي : وإن كان مستقبحاً .

فإنْ قيلَ : إنَّما يجبُ عليهِ ذٰلكَ لفائدةِ الخلْقِ ، لا لفائدةٍ ترجعُ إلى الخالقِ .

تحريجة : الفائدة حاصلة ولكن للخلق لا للخالق

قلنا : الكلامُ في قولِكُمْ : (لفائدةِ الخلقِ) . . للتعليلِ ، والحكمُ المعلَّلُ هو الوجوبُ ، ونحن نطالبُكُمْ بتفهيمِ الحكمِ ، فلا يغنيكُمْ ذكرُ العلَّةِ ، فما معنىٰ قولكم : (إنه يجبُ لفائدةِ الخلق ؟) ، وما معنى الوجوبِ ونحن لا نفهمُ مِن الوجوبِ إلا المعانيَ الثلاثةَ وهي منعدمةٌ ؟!

فإنْ أردتُّمْ معنىً رابعاً . . ففسروهُ أوّلاً ثمَّ اذكروا علَّتَهُ ، فإنَّا ربما لا ننكرُ أنَّ للخلقِ في الخلقِ فائدةً وكذا في التكليفِ ، ولٰكنْ ما فيه فائدةُ غيرِهِ لمْ يجبْ عليهِ إذا لمْ يكن له فائدةٌ في فائدةِ غيرِهِ ، وهٰذا لا مخرجَ عنه أبداً[1] .

خلق الإنسان في كبد

علىٰ أنَّا نقولُ : إنَّما يستقيمُ هٰذا الكلامُ في الخلْقِ لا في التكليفِ ، ولا يستقيمُ في الخلقِ الموجودِ ، بلْ في أنْ يخلقَهُمْ في الجنَّةِ منعَّمينَ مِنْ غيرِ غمٍّ وحزنٍ وألمٍ ، وأمَّا هٰذا الخلقُ الموجودُ . . فالعقلاءُ كلُّهُمْ قد تمنَّوا العدمَ ؛ وقالَ بعضُهُمْ : ليتني كنتُ نسياً منسياً[2] ، وقالَ آخرُ : ليتني لمْ أكُ شيئاً[3] ، وقالَ آخرُ : ليتني

---

(١) بيانه : أنكم تعلِّلون بالفائدة ، والفائدةُ لا تصلح علَّة هنا ؛ لأنها لا ترجع للخالق ، بل للمخلوق ، فكيف يكون واجباً ؟!

(٢) وهو قول السيدة مريم رضي الله عنها كما جاء القرآن حاكياً قولها : ﴿ يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا ﴾ ، وقالته السيدة عائشة رضي الله عنها قبل موتها بعد ثناء سيدنا ابن عباس عليها . « البخاري » (٤٧٥٣) .

(٣) كان عمرو بن شرحبيل إذا أوىٰ إلىٰ فراشه لازم قوله . « حلية الأولياء » (١٤٢/٤) .



الدعوى الأولى



لا يجب على الله تعالى الخلق والتكليف بل هما جائزان

أنَّـهُ يجـوزُ للهِ تعالـىٰ ألَّا يخلُـقَ ، وإذا خلَقَ . . فلـمْ يكنْ ذٰلكَ واجبـاً عليـهِ ، وإذا خلقَهُمْ . . فلـهُ ألَّا يكلِّفَهُم ، وإذا كلَّفَهُمْ . . فلمْ يكنْ ذٰلكَ واجباً عليهِ .

وقالَتْ طائفةٌ مِنَ المعتزلةِ : يجبُ عليهِ الخلقُ ، والتكليفُ بعدَ الخلقِ(١) .

وبرهانُ الحقِّ فيهِ أنْ نقولَ : قولُ القائلِ : الخلقُ والتكليفُ واجبٌ . . غيرُ مفهومٍ ؛ فإنَّا بيَّنا أنَّ المفهومَ عندَنا مِنْ لفظِ الواجبِ : ما ينالُ تاركَهُ ضررٌ إمَّا عاجلاً وإمَّا آجلاً ، أو ما يكونُ نقيضُهُ محالاً ، والضررُ محالٌ في حقِّ اللهِ سبحانَهُ ، وليسَ في تركِ التكليفِ وتركِ الخلقِ لزومُ محالٍ ، إلا أنْ يُقالَ : كانَ يؤدِّي ذٰلك إلىٰ خلافِ ما سبقَ به العلمُ في الأزلِ ، وما سبقَتْ به المشيئةُ في الأزلِ ، فهٰذا حقٌّ ، وهو بهٰذا التأويلِ واجبٌ ؛ فإنَّ الإرادةَ إذا فُرضَتْ موجودةً ، أو العلمَ إذا فُرِضَ متعلِّقاً بالشيءِ . . كانَ حصولُ المرادِ والمعلومِ واجباً لا محالةَ(٢) .

---

(١) وهو قول بعض المعتزلة كما ذكر المؤلف ، وقد دفعه القاضي عبد الجبار في « المغني » (١١٥/١٤) ، ولعل أصل هٰذا القول عائد لاستحسان التكليف ، وكون الواجب عندهم لا بد أن يكون حسناً ، وهو أصلح للخلق .

(٢) ولٰكنه واجـب عرضـي ، لا ذاتـي ، وخصـوم الدعوىٰ قـد لا ينكرونه بهٰذا المعنىٰ .

كنتُ هٰذه التبنةَ وقدْ رفعَها مِنَ الأرضِ [١] ، وقالَ آخرُ يشيرُ إلىٰ طائرٍ : ليتني كنتُ ذٰلكَ الطائرَ ، وهٰذا قولُ الأنبياءِ والأولياءِ [٢] وهُمُ العقلاءُ ، وبعضُهُمْ يتمنَّىٰ عدمَ الخلْقِ ، وبعضُهُمْ يتمنَّىٰ عدمَ التكليفِ بأنْ يكونَ جماداً أو طائراً .

كيف نثبت فائدة التكليف والفائدةُ نفي الكلفة ؟

فليتَ شعري ؛ كيفَ يستجيزُ العاقلُ أنْ يقولَ : (للخلقِ في التكليفِ فائدةٌ) وإنَّما معنى الفائدةِ نفيُ الكلفةِ ، والتكليفُ في عينِهِ إلزامُ كلفةٍ ، وهو ألمٌ ، وإنْ نظرَ إلى الثوابِ . . فهو الفائدةُ ، وكانَ قادراً علىٰ إيصالِهِ إليهم بغيرِ تكليفٍ ؟!

تحريجة : الثواب بعد الاستحقاق ألذ وأرفع

فإنْ قيلَ : الثوابُ إذا كانَ باستحقاقٍ . . كانَ ألذَّ وأرفعَ مِنْ أنْ يكونَ بالامتنانِ والابتداءِ [٣] .

---

(١) هو قول سيدنا الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه . « شعب الإيمان » (٧٦٩) ، وفيه الخبر الآتي ، وهو قول سيدنا الصدِّيق رضي الله تعالىٰ عنه .

(٢) كما روي ذٰلك عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : « لوددت أني شجرة تعضد » ، أو هو من قول سيدنا أبي ذرٍّ رضي الله عنه ، فيكون من المدرجات . انظر « الترمذي » (٢٣١٢) ، والأخبار في هٰذا الباب كثيرة جداً ، جمع كثيراً منها الحافظ ابن أبي الدنيا في كتابه « المتمنين » .

(٣) هٰذه التحريجة المتكبرة المتعجرفة صرَّحَ بها القاضي عبد الجبار حين قال : (وثبت أن الثواب مستحق علىٰ وجه التعظيم والتبجيل ، ولا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقاً) . « المغني » (١٣٤/١١) .

ولٰكن تجدر الإشارة إلىٰ أن المعتزلة يجعلون هٰذا الاستحقاق من باب التفضل والامتنان ، قال قاضيهم : (وليس له أن يقول : إذا قلتم في العوض والثواب : إنهما بفضل من الله تعالىٰ ، فكيف يصح أن تقولوا فيهما : إنهما مستحقان ؟! وذٰلك لأن الغرض الذي نشير إليه بقولنا : إنه فضل من الله . . لا يمنع من كون الثواب مستحقاً ، وإنما نريد بذٰلك أنه لما تفضّل تعالىٰ بسببه لكي يصل الحي منا إلى الثواب . . صار كأنه متفضل به) . « المغني » (٨٢/١١) .

والجـوابُ : أنَّ الاسـتعاذةَ بـاللهِ تعالـىٰ مِـنْ عقـلٍ ينتهـي إلى التكبُّـرِ علـى اللهِ عزَّ وجلَّ والترفُّعِ عنِ احتمالِ مِنَنِهِ ، وتقديرِ اللذَّةِ فـي الخـروجِ مِـنْ نعمتِهِ . . أولىٰ مِنَ الاسـتعاذةِ باللهِ مِنَ الشـيطانِ الرجيمِ .

صاحب هـٰذه التحريجة ما ترك من الجهل شيئاً

وليتَ شعري ؛ كيف يُعَدُّ مِنَ العقلاءِ مَنْ يخطرُ ببالِهِ مثلُ هـٰذه الوساوسِ ؟! فمَنْ يستثقلُ المُقامَ أبدَ الآبادِ في الجنَّةِ مِنْ غيرِ تقدُّمِ تعبٍ وتكليفٍ . . أخسُّ مِنْ أنْ يُخاطبَ أو يُناظرَ ، هـٰذا لوْ سُلِّمَ أنَّ الثوابَ بعدَ التكليفِ يكونُ مستحقاً ، وسنبينُ نقيضَهُ .

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا ﴾

ثمَّ ليتَ شعري ؛ الطاعةُ التي بها يستحقُّ الثوابَ مِنْ أين وجدَها العبدُ ؟ وهلْ لها سببٌ سوىٰ وجودِهِ وقدرتِهِ وإرادتِهِ وصحةِ أعضائِهِ وحضورِ أسبابِهِ ؟ وهلْ لكلِّ ذٰلك مصدرٌ إلا فضلُ اللهِ ونعمتُهُ ؟!

فنعـوذُ بـاللهِ مِنَ الانخلاعِ عـنْ غريزةِ العقـلِ بالكلِّيَّةِ ؛ فإنَّ هـٰذا الـكلامَ مِـنْ ذٰلك النمـطِ ، فينبغـي أنْ يُسـترزقَ اللهُ تعالـىٰ عقـلاً لصاحبِهِ ، ولا يُشتغلَ بمناظرتِهِ .

* * *

الدّعوى الثّانية

لـه سبحانه أن يكلّف العباد ما لا يطيقونه

نَدَّعي : أنَّ للهِ تعالىٰ أنْ يكلِّفَ عبادَهُ ما يطيقونَهُ وما لا يطيقونَهُ . وذهبَتِ المعتزلةُ إلىٰ إنكارِ ذٰلك[1] .

---

(١) هنا مسألتان : الأولىٰ : أنكر المعتزلة أن يكلف الله العباد ما لا يطيقونه .
الثانية : أوجبت طائفة من المعتزلة على الله أن يكلف العباد ما يطيقونه ، وسبقت (ص ٣١٦) .
فخالف المعتزلة في كلا الأصلين ؛ أما الأول : فقول الأشاعرة من أهل السنة : جوازُ التكليف بغير المستطاع والمقدور ، وأما الثاني : فقول أهل السنة : إن الله تعالىٰ متفضل علىٰ عباده بالتكليف ، ولا يجب عليه تكليفهم ، بل هو متطول بالتكليف ، كما هي عبارة المؤلف في « قواعد العقائد » ، والمعنىٰ كما قال الكمال ابن أبي الشريف في « شرحه للمسايرة » : (أي : متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي) « المسامرة » (ص ١٤٧) .
فتكليف العباد عموماً لا يجب على الله عند أهل السنة والجماعة أشاعرة وماتريدية .
أما تكليف ما لا يطاق . . فالخلاف فيه واسع ، والكلام فيه جارٍ على الجواز العقلي والجواز الشرعي ؛ فالماتريدية من أهل السنة لا يقولون بجوازه لا عقلاً ولا شرعاً ، واتفق معهم غالب الأشاعرة في الممتنع لذاته ، ووافقهم المعتزلة بناء علىٰ أصلهم الفاسد في التحسين والتقبيح العقليين في ذٰلك علىٰ تفصيل عندهم .
والماتريدية قالوا بتكليف ما يمتنعُ بناءً علىٰ أن الله تعالىٰ عَلِمَ خلافَهُ ؛ كتكليف أبي جهل بالإيمان مثلاً ، ولٰكن قالوا : لا يسمَّىٰ هٰذا تكليفاً بالمحال ، بل هو تكليف بما يطيقه ؛ لكونه مقدورَ المكلف بالنظر إلىٰ نفسه لا بالنظر لما في علم الله تعالىٰ .
انظر « شرح العقيدة الطحاوية » المسماة : « بيان السنة والجماعة » للغنيمي رحمه الله (ص ١٢٨) ، و« شرح العقائد النسفية » (ص ١٤٩) .
قال الشيخ الإمام تاج الدين السبكي في « جمع الجوامع » (ص ٩) : (يجوز التكليف بالمحال مطلقاً ، ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد ـ يعني : ←

معتقد أهل السنة في التكليف

ومعتقَدُ أهلِ السنَّةِ أنَّ التكليفَ : له حقيقةٌ في نفسِهِ وهو أنَّهُ كلامٌ ، وله مصدرٌ وهو المكلِّفُ ، ولا شرطَ فيه إلا كونُهُ متكلِّماً ، وله موردٌ وهو المكلَّفُ ، وشرطُهُ أنْ يكونَ فاهماً للكلامِ ، فلا يُسمَّى الكلامُ معَ الجمادِ والمجنونِ خطاباً ولا تكليفاً ، والتكليفُ نوعُ خطابٍ ، وله متعلَّقٌ وهو المكلَّف به ، وشرطُهُ أنْ يكونَ مفهوماً فقطْ ، وأمَّا كونُهُ ممكناً . . فليسَ شرطاً لتحققِ الكلامِ ؛ فإنَّ التكليفَ كلامٌ ، فإذا صدرَ ممَّنْ يُفْهِمُ معَ مَنْ يَفْهَمُ فيما يُفْهَمُ وكانَ المخاطَبُ دونَ المخاطِب . . سُمِّيَ تكليفاً ، وإنْ كانَ مثلَهُ . . سُمِّيَ التماساً ، وإنْ كانَ فوقَهُ . . سُمِّيَ دعاءً وسؤالاً ، فالاقتضاءُ في ذاتِهِ واحدٌ ، وهـٰذه الأسامي تختلفُ عليهِ باختلافِ النسبةِ .

← الإسفرايني ـ والغزالي وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه ، ومعتزلة بغداد والآمدي المحالَ لذاته ، وإمام الحرمين كونَهُ مطلوباً لا ورودَ صيغة الطلب ، والحق : وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) .

وانظر للتوسع : « الآيات البينات » (ص ٣٥٨) ، وكلام الإمام الزبيدي ـ وهو نفيس ـ في « إتحاف السادة المتقين » (١٧٨/٢) وما بعدها ، و« التلويح على التوضيح » (٤١٩/١) ، و« البحر المحيط » (٣٤٢/١) .

ويكاد يكون حاصل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظياً في هـٰذه المسألة ومسألة إيلام الحيوان دون جرم سابق أو عوض لاحق ؛ فقد ذكر العلامة الزبيدي ذٰلك فقال : (وحاصل ما في « المسايرة » و« شرحه » : أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالىٰ تكليف ما لا يطاق . . فَهُم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد منعاً . . . ثم منعهم ذٰلك ليس بمعنىٰ أنه يجب عليه تعالىٰ تركه كما تقول المعتزلة ، بل بمعنىٰ أنه يتعالىٰ عن ذٰلك لأنه غير لائق بحكمته ، فهو من باب التنزيهات ، هـٰذا في التجويز عليه تعالىٰ عقلاً وعدمه ، أما الوقوع . . فمقطوع بعدمه ـ في المسألة الثانية ـ غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه ، وعند الحنفية والمعتزلة لذٰلك الوعد ولقبح خلافه) . « إتحاف السادة المتقين » (١٨٥/٢) .

وبرهانُ جوازِ ذٰلكَ : أنَّ استحالتَهُ لا تخلو[1] : إمَّا أنْ تكونَ لامتناعِ تصوُّرِ ذاتِهِ ؛ كاجتماعِ السوادِ والبياضِ ، أو كانَ لأجلِ الاستقباحِ .

وباطلٌ أنْ يكونَ امتناعُهُ لذاتِهِ ؛ فإنَّ السوادَ والبياضَ لا يمكنُ أنْ يُفرضَا مجتمعينِ ، وفرضُ هٰذا ممكنٌ[2] ؛ إذِ التكليفُ لا يخلو :

إمَّا أنْ يكونَ لفظاً وهو مذهبُ الخصمِ ، وليسَ بمستحيلٍ أنْ يقولَ الرجلُ لعبدِهِ الزَّمِنِ : (قُمْ) ، فهو علىٰ مذهبِهِمْ أظهرُ .

وأمَّا نحن . . فإنَّا نعتقدُ أنَّهُ اقتضاءٌ يقومُ بالنفسِ ، وكما يُتصوَّرُ أنْ يقومَ اقتضاءُ القيامِ بالنفسِ مِنْ قادرٍ . . فيُتصوَّرُ ذٰلك مِنْ عاجزٍ ، بلْ ربما يقومُ ذٰلكَ بنفسِهِ مِنْ قادرٍ ثم يبقىٰ ذٰلكَ الاقتضاءُ وتطرأُ الزمانةُ والسيِّدُ لا يدري ، ويكونُ الاقتضاءُ قائماً بذاتِهِ ، وهو اقتضاءُ قيامٍ مِنْ عاجزٍ في علمِ اللهِ تعالىٰ وإن لمْ يكنْ معلوماً عندَ المقتضي ، فإنْ علمَهُ . . لمْ يستحلْ بقاءُ الاقتضاءِ معَ العلمِ بالعجزِ عنِ الوفاءِ[3] .

ليس لله تعالىٰ غرض ليقع منه استحسان

وباطلٌ أنْ يُقالَ ببطلانِ ذٰلك مِنْ جهةِ الاستحسانِ ؛ فإنَّ كلامَنا في حقِّ اللهِ تعالىٰ ، وذٰلك باطلٌ في حقِّهِ ؛ لتنزُّهِهِ عنِ الأغراضِ ، ورجوعُ ذٰلكَ إلى الأغراضِ .

---

(١) أي : استحالة تكليف ما لا يطاق .

(٢) أي : فرضُ التكليف بما لا يُطاق ممكن التصور ، لا حصول مطلوب هٰذا التكليف .

(٣) أي : علمُهُ بعجزه عن الوفاء بالمكلَّف به . . لا ينافي ولا يزيل بقاءَ الاقتضاء .

أمَّا الإنسانُ العاقلُ المضبوطُ بقالبِ الأغراضِ .. فقدْ يُستقبحُ منه ذٰلكَ ، وليسَ ما يُستقبحُ مِنَ العبدِ يُستقبحُ مِنَ اللهِ سبحانَهُ وتعالىٰ .

تحريجـة : فإن لم يكن في التكليف فائدة .. فهو عبث

فإنْ قيلَ : فهو ممَّا لا فائدةَ فيه ، وما لا فائدةَ فيه فهو عبثٌ ، والعبثُ على اللهِ تعالىٰ محالٌ ؟

قلنا : هـٰذه ثلاثُ دعاوىٰ :

الأولىٰ : أنه لا فائدةَ فيه ، ولا نسلِّمُ ؛ فلعلَّ فيه فائدةً للعبادِ اطَّلعَ اللهُ تعالىٰ عليها[1] ، فليسَتِ الفائدةُ هي الامتثالَ والثوابَ عليه ، بلْ ربما يكونُ في إظهارِ الأمرِ وما يتبعُهُ مِنِ اعتقادِ التكليفِ فائدةٌ ؛ فقد يُنْسَخُ الأمرُ قبلَ الامتثالِ ؛ كما أمرَ إبراهيمَ عليه السلامُ بذبحِ ولدِهِ ثُمَّ نسخَهُ قبلَ الامتثالِ ، وأمرَ أبا جهلٍ بالإيمانِ وأخبرَ أنَّهُ لا يؤمنُ ، وخلافُ خبرِهِ محالٌ[2] .

---

(١) انظر مطلع هـٰذه الدعوىٰ (ص ٣٢٠) تعليقاً ؛ لتجد أن أبرز فائدة هي التشريف بالتكليف .

(٢) فعُرف بهـٰذا التكليف عدمُ الامتثال ، ثم ما جوَّز الأشاعرة من أهل السنة وقوعَهُ .. ادعَوا ورودَه في الشرع ؛ قال إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ : (فإن قيل : ما جوزتموه عقلاً هل اتفق وقوعه شرعاً ؟ قلنا : قال شيخنا : ذٰلك واقع شرعاً ؛ فإن الله تعالىٰ أمر أبا لهب بأن يصدِّق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به ، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به ؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وذٰلك جمع نقيضين) « الإرشاد » (ص ٢٢٧) . والتمثيل بأبي لهب أولىٰ ؛ لوجود صريح الإخبار بكفره في القرآن الكريم ، وهو جزء مما يطالب الإيمان به ، علىٰ أن التمثيل بأبي جهل لا يبعد إن قلنا : إن بعض آي التنزيل نزل في حقه ومبيناً بختم أمره على الكفر . وهـٰذا مبني علىٰ مذهب الأشاعرة في ذٰلك ، وإلا .. فجمهور أهل السنة أن هـٰذا ليس بتكليف المحال .

لفظ العبث غير وارد أصلاً

الثانية : أنَّ ما لا فائدةَ فيه فهو عبثٌ ، فهـٰذا تكريرُ عبارةٍ ؛ فإنَّا بيَّنا أنَّهُ لا يرادُ بالعبثِ إلا ما لا فائدةَ فيه ، فإنْ أُريدَ به غيرُهُ . . فهو غيرُ مفهومٍ .

الثالثةُ : أنَّ العبثَ على اللهِ تعالىٰ محالٌ ، وهـٰذا فيه تلبيسٌ ؛ لأنَّ العبثَ عبارةٌ عن فعلٍ لا فائدةَ فيه ممَّنْ يتعرَّضُ للفوائدِ ، فمَنْ لا يتعرَّضُ لها . . فتسميتُهُ عابثاً مجازٌ محضٌ لا حقيقةَ له ، يضاهي قولَ القائلِ : الريحُ عابثةٌ بتحريكِها الأشجارَ ؛ إذْ لا فائدةَ لها فيه ، ويضاهي قولَ القائلِ : الجدارُ غافلٌ ؛ أي : هو خالٍ عنِ العلمِ والجهلِ ، وهـٰذا باطلٌ ؛ لأنَّ الغافلَ يطلقُ على القابلِ للعلمِ والجهلِ إذا خلا عنهُما ، فإطلاقُهُ على الذي لا يقبلُ مجازٌ لا أصلَ له[1] ، وكذٰلكَ إطلاقُ اسمِ العابثِ على اللهِ عزَّ وجلَّ ، وإطلاقُ العبثِ علىٰ أفعالِهِ سبحانَهُ وتعالىٰ .

الدليلُ الثاني في المسألةِ ولا محيصَ لأحدٍ عنه : أنَّ اللهَ تعالىٰ كلَّفَ أبا جهلٍ أنْ يؤمنَ ، وعلمَ أنه لا يؤمنُ ، وأخبرَ عنه بأنَّهُ لا يؤمنُ ، فكأنَّهَ أمرَ بأنْ يؤمنَ بأنَّهُ لا يؤمنُ ؛ إذْ كانَ مِنْ قولِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أنَّهُ لا يؤمنُ ، وكانَ هو مأموراً بتصديقِهِ . . فقدْ قيلَ له : صدِّقْ بأنَّكَ لا تصدِّقُ ! وهـٰذا محالٌ[2] .

وتحقيقُهُ : أنَّ خلافَ المعلومِ محالٌ وقوعُهُ ، ولـٰكنْ ليسَ محالاً

---

(١) إذْ لا بدَّ لكل مجاز من علاقة وقرينة ، وهـٰذا غير متوافر في تسمية الجدار غافلاً من باب المجاز .

(٢) انظر التعليق (ص ٣٢٠) .

لذاته ، بلْ هو محالٌ لغيرِهِ ، والمحالُ لغيرِهِ في امتناعِ الوقوعِ كالمحالِ لذاتِهِ ، ومَنْ قالَ : إنَّ الكفارَ الذينَ لم يؤمنوا ما كانوا مأمورينَ بالإيمانِ . . فقدْ جحدَ الشرعَ ، ومَنْ قالَ : كانَ الإيمانُ منهم متصوَّراً معَ علمِ اللهِ سبحانَهُ وتعالىٰ بأنَّهُ لا يقعُ . . فقد أنكرَ العقلَ ؛ فقدِ اضطرَّ كلُّ فريقٍ إلى القولِ بتصوُّرِ الأمرِ بما لا يُتصوَّرُ امتثالُهُ ، ولا يغني عنْ هـٰذا قولُ القائلِ : إنَّهُ كانَ مقدوراً عليهِ وكانَ للكافرِ عليهِ قدرةٌ .

أمَّا علىٰ أصلِنا . . فلا قدرةَ قبلَ الفعلِ ، ولمْ تكن لهُمْ قدرةٌ إلا على الكفرِ الذي صدرَ منهم[1] .

---

(١) وعلىٰ هـٰذا الأصل يكون المخاطب بالتكليف عند الخطاب عاجزاً عن الأداء ؛ إذ لا قدرة له قبل الفعل ، ثم إن الله تعالىٰ أقدره عليه ، هـٰذا علىٰ تفسير القدرة الحادثة بالعرض المقارن للفعل ، أما إذا فُسِّرت بسلامة الآلات والأسباب . . فهو قادر قبل الفعل ، ولـٰكنها أيضاً غير مؤثرة كما ادعت المعتزلة ، وقوله : (ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر) هي مع الفعل بكسبهم واختيارهم ، وقدرتهم لا بدَّ من موافقتها لما في علمه سبحانه .
ولقائل أن يقول : فالماتريدية يوافقون الأشاعرة بهـٰذا الأصل ؛ فكيف خالفوهم بمنع التكليف بالمحال ؟
قال صدر الشريعة المحبوبي : (فإن قيل : التكليف بالمحال لازم علىٰ تقدير التوسط أيضاً ؛ لأن العبد غير قادر علىٰ إيجاد الفعل ، بل يوجد بخلق الله ، فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال ؟ قلنا : نعم ، لـٰكن للعبد قصدٌ اختياري ، فالمرادُ بالتكليف بالحركة التكليفُ بالقصد إليها . . . ، أو التكليف بالحركة بناء علىٰ قدرته علىٰ سببها الموصل إليها غالباً وهو القصد) . « التلويح إلىٰ كشف حقائق التنقيح » (١/٤٢٠) .
قال المؤلف في « المستصفىٰ » (١/٢٩٨) : (ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلاً . . فإنه يمنعه شرعاً ؛ لقوله تعالىٰ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾) .

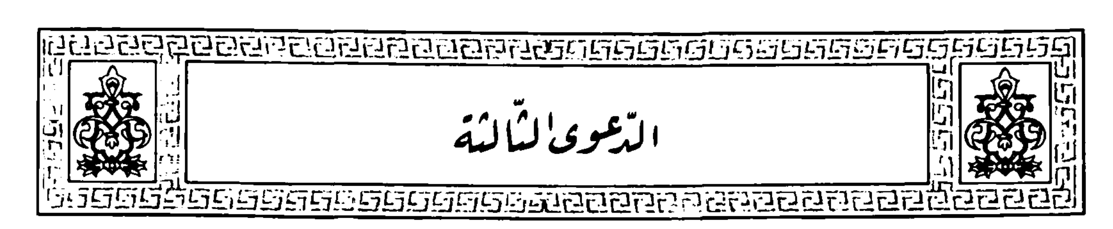
وأمَّا عندَ المعتزلةِ . . فلا يمتنعُ وجودُ القدرةِ ، ولـٰكنَّ القدرةَ غيرُ كافيةٍ لوقوعِ المقدورِ ، بلْ لهُ شرطٌ كالإرادةِ وغيرِها ، ومِنْ شروطِهِ ألَّا ينقلبَ علمُ اللهِ تعالىٰ جهلاً ، والقدرةُ لا تُرادُ لعينِها ، بلْ ليتيسَّرَ الفعلُ بها ، فكيفَ يتيسَّرُ فعلٌ يؤدِّي إلى انقلابِ العلمِ جهلاً ؟!

فاستبانَ أنَّ هـٰذا واقعٌ في ثبوتِ التكليفِ بما هو محالٌ لغيرِهِ ، فكذا يقاسُ عليه ما هو محالٌ لذاتِهِ ؛ إذْ لا فرقَ بينَهُما في إمكانِ التلفُّظِ ، ولا في تصوُّرِ الاقتضاءِ ، ولا في الاستقباحِ والاستحسانِ (١) .

❋ ❋ ❋

---

(١) قال إمام الحرمين : (وقد نطقت آيٌ من كتاب الله تعالىٰ بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به ؛ فقال تعالىٰ : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ ، فلو لم يكن ذلك ممكناً . . لما ساغت الاستعاذة منه) . « الإرشاد » (ص ٢٢٨) .
وقال السعد التفتازاني : (ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه ؛ لقوله تعالىٰ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، والأمر في قوله تعالىٰ : ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ للتعجيز دون التكليف ، وقوله تعالىٰ حكاية : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ ، ليس المراد بالتحميل هو التكليف ، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم . . .) . « شرح العقائد النسفية » (ص ١٤٩) .
ثم فائدة التكليف عند المعتزلة هي الأداء ، وعند الماتريدية هي الابتلاء ، والابتلاء غير حاصل عندهم بتكليف المحال ؛ لعدم وجود الاختيار . انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/١٨١) .



الدعوى الثالثة

له سبحانه تعذيب البريء دون ثواب

ندَّعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ قادرٌ علىٰ إيلامِ الحيوانِ البريءِ عنِ الجناياتِ ، ولا يلزمُهُ عليهِ ثوابٌ [1] .

وقالَتِ المعتزلةُ : إن ذٰلك محالٌ ؛ لأنه قبيحٌ ؛ ولذٰلكَ لزمَهُمُ المصيرُ إلىٰ أنَّ كلَّ بقَّةٍ وبرغوثٍ إذا أُوذيَ بفركٍ أو صدمةٍ . . فإنَّ اللهَ تعالىٰ يجبُ عليهِ أنْ يحشرَهُ ويثيبَهُ عليهِ بثوابٍ [2] .

وذهبَ ذاهبونَ إلىٰ أنَّ أرواحَها تعودُ بالتناسخِ إلىٰ أبدانٍ أُخَرَ ، وينالُها مِنَ اللذَّةِ ما يُقابلُ تعبَها ، وهٰذا مذهبٌ لا يخفىٰ فساده [3] .

ولكنا نقولُ : أمَّا إيلامُ البريءِ عنِ الجنايةِ مِنَ الحيوانِ والأطفالِ والمجانينِ . . فمقدورٌ ، بلْ هو مشاهدٌ محسوسٌ .

فيبقىٰ قولُ الخصمِ : (إنَّ ذٰلك يُوجِبُ عليهِ الحشرَ والثوابَ بعدَ

---

(١) والكلام هنا على الجواز العقلي ، لا على الاستثناء الشرعي ، وعبارته في « القواعد » : (وتعذيبهم من غير جرم سابق ، ومن غير ثواب لاحق) . . لإحكام الرد على المعتزلة .

(٢) بناء علىٰ أصلهم في وجوب مراعاة الأصلح ، فكان تعذيب الحيوان حسناً لوجود الثواب ، وهٰذا أصل فاسد سيبين المؤلف فساده في الدعوى الرابعة ، وانظر « الإرشاد » (ص ٢٧٦) .

(٣) لأن هٰذا التخصيص ـ فضلاً عن فساد الأصل وهو القول بتكليف البهائم ـ بهٰذه الصورة مفتقرٌ إلىٰ دليل عقلي ودليل نقلي صريح ، فتبيَّن أن قائله يستقيه من أوهام فكره ، ولو عاد لتأصيله . . لتبين بطلانه عنده ، وهٰؤلاء هم غلاة الروافض كما سماهم إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٢٧٤) .

ذٰلكَ) ، فنعودُ إلىٰ معاني الواجبِ ، وقدْ بانَ استحالتُهُ في حقِّ الله تعالىٰ[1] ، وإنْ فسَّروهُ بمعنىً رابعٍ . . فهو غيرُ مفهومٍ[2] .

وإنْ زعموا أنَّ تركَهُ يناقضُ كونَهُ حكيماً[3] . . فنقولُ :

الحكمةُ إنْ أُريدَ بها العلمُ بنظامِ الأمورِ والقدرةُ علىٰ ترتيبِها كما سبقَ . . فليسَ في هٰذا ما يناقضُهُ .

وإنْ أُريدَ بها أمرٌ آخرُ . . فليسَ يجبُ له عندَنا مِنَ الحكمةِ إلا ما ذكرناهُ ، وما وراءَ ذٰلك لفظٌ لا معنىٰ له .

تحريجة : فهل يكون الله تعالىٰ ظالماً ؟

فإنْ قيلَ : فيؤدِّي إلىٰ أنْ يكونَ ظالماً ؛ وقدْ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ ؟

قلنا : الظلمُ منفيٌّ عنه بطريقِ السلبِ المحضِ[4] ؛ كما

---

(١) حين بيَّن أنه لا يجب على الله تعالىٰ شيء ، وبيَّن استحالة معاني الواجب الثلاثة ، وانظر (ص ٣٠٢) .

(٢) نعم ؛ فقد ادعت المعتزلة تفسير الواجب بمعنىً رابع ؛ قال المحقق الكمال ـ ممزوجاً بشرح ابن أبي الشريف ـ : (واعلم أنهم يريدون بالواجب : ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل ـ والجار والمجرور متعلق بقوله : يثبت ـ وثبوت النقص بسبب ترك مقتضىٰ قيام الداعي إلىٰ ذٰلك الفعل ؛ وهو كمال القدرة والغنىٰ مع انتفاء الصارف ، فتركه المراعاة المذكورة مع ذٰلك ـ أي : مع قيام الداعي وانتفاء الصارف ـ بخل يجب تنزيهه تعالىٰ عنه ، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي ؛ أي : لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق) ، وهٰذا كما قال المحقق الكمال عائد لأحد المعاني التي ردها المؤلف رحمه الله تعالىٰ ، فهو ليس معنىً رابعاً في الحقيقة . « المسامرة شرح المسايرة » (ص ١٥٠) .

(٣) في هٰذا الزعم إشارة لقول السادة الماتريدية من أهل السنة ، وقد سبق بيان الفرق بين قالتهم وقالة المعتزلة تعليقاً (ص ٣٢٠) ، وسيأتي (ص ٣٣٤) .

(٤) فأصلُ فرضية الظلم علىٰ مالك الملك غيرُ واردةٍ ألبتة ، فلا حاجة لنفيها ←

تسلبُ الغفلةُ عنِ الجدارِ ، والعبثُ عنِ الريحِ ؛ فإنَّ الظلمَ إنَّما يتصوَّرُ ممَّن يمكنُ أنْ يصادفَ فعلُهُ ملكَ غيرِهِ ، ولا يُتصوَّرُ ذٰلكَ في حقِّ اللهِ تعالىٰ ، أو يمكنُ أنْ يكونَ عليهِ أمرٌ فيخالفَ فعلُهُ أمرَ غيرِهِ ، ولا يُتصوَّرُ مِنَ الإنسانِ أنْ يكونَ ظالماً في ملكِ نفسِهِ بكلِّ ما يفعلُهُ إلا إذا خالفَ أمرَ الشرعِ ، فيكونُ ظالماً بهٰذا المعنىٰ .

فمَنْ لا يُتصوَّرُ منهُ أنْ يتصرَّفَ في ملكِ غيرِهِ ، ولا يُتصوَّرُ منهُ أنْ يكونَ تحتَ أمرِ غيرِهِ . . كانَ الظلمُ مسلوباً عنهُ ؛ لفقدِ شرطِهِ المصحِّحِ له ، لا لفقدِهِ في نفسِهِ .

فلتفهمْ هٰذه الدقيقةَ ؛ فإنَّها مزلَّةُ القدمِ .

فإنْ فُسِّرَ الظلمُ بمعنىً سوىٰ ذٰلكَ . . فهو غيرُ مفهومٍ ، ولا يُتكلَّمُ فيه بنفيٍ ولا إثباتٍ (١) .

← عنه كما أنه لا حاجة لنفي الغفلة عن الجدار مثلاً .

(١) هٰذه الدعوىٰ تعالج ما يسمىٰ بـ « نظرية الشّرّ » ، وهي من أعوص المسائل التي يطرحها الفلاسفة والمتكلمون علىٰ مائدة البحث ، ولا مبالغة إن قلنا : هي أكبرُ مسألة تردُّ الجاحدين والكفار عن الإيمان بالله ؛ إذ يستشعرون ـ بزعمهم ـ ظلمَ الخالق ومرارةَ أحكامه ، بل هي كما قال الدكتور مصطفىٰ محمود : (من المشاكل الأساس في الفلسفة ، وقد انقسمت حولها مدارس الفكر ، واختلفت حولها الآراء) . ولعل قارئَ أصلِ الدعوىٰ (إن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ، ولا يلزمه عليه ثواب) دون قراءة الدليل . . يستشعر ما يوحي بذٰلك حاشاه سبحانه وتعالىٰ .

وقد حاولت المعتزلة الفرار من هٰذه الشبهة فوقعت في تحديد القدرة وإهزالِ معنى الألوهية ؛ ففرضت على الله تعالىٰ إتاوةً زخرفتها بلفظ الصلاح والأصلح لقاءَ إيقاعِهِ سبحانه شيئاً مما هو ظاهر الشرّيَّة ؛ كإيلام الطفل وتعذيب البهيمة ←

ونحو ذٰلك ؛ فقالت بوجوب العوض عن الآلام ، مع أن قاضيهم عبد الجبار نفىٰ وجوب العوض في مثل هٰذه الصور ، وقال بوجوبه فقط في حق المكلَّف كما في « المغني » (٤٧٥/١٣ ـ ٥٠٤) .

وكذٰلك قال اليهود : أفعاله تعالىٰ كلها خير محض ؛ لأنه لا يفعل إلا وجوداً ، وكل وجود خير ، والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل ، كما قال ذٰلك موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » (ص ٤٩٤) ، ولذٰلك نجد أقوالاً تشبِّه المعتزلة باليهود في مثل هٰذا .

وبالغت البكرية ـ كما في « الإرشاد » (ص ٢٧٤) ـ في نفي الآلام عن الأطفال الذين لم يعقلوا وعن البهائم فكابرت بالمحسوس ، والتمس لهم القاضي عبد الجبار عذراً في قالتهم هٰذه بكون هٰذه الآلام واقعة فيهم لا من قبل الله تعالىٰ ، كما في « المغني » (٣٨٢/١٣) .

وقالت الثنوية : إن الألم ظلم قبيح لعينه ، وهم يعتقدون بأنها صادرة عن (أهرمن) إلٰه الشرِّ وهو الشيطان ، فهم على الطرف النقيض من أصل الدعوىٰ .

أما خلق الشر عند أهل السنة والجماعة . . فهو واقع لكونه ممكناً من الممكنات ، والأدب فيه : ﴿ مَآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ ، ثم هو شرٌّ باعتبار مخالفته لأغراضنا ، أما بالنسبة لله سبحانه فإنما هو فعل من أفعاله .

وأما عن خلق الشر . . فكما يقول الدكتور مصطفىٰ محمود : (لأن الله أرادنا أحراراً ، والحرية اقتضت الخطأ ، ولا معنىٰ للحرية دون أن يكون لنا حقُّ التجربة والخطأ والصواب ، والاختيار الحر بين المعصية والطاعة . . . ومع ذٰلك ؛ فإن النظر المنصف المحايد سوف يكشف لنا أن الخير في الوجود هو القاعدة ، وأن الشر هو الاستثناء . . . والشر في الكون كالظل في الصورة ؛ إذا اقتربت منه . . خيل إليك أنه عيب ونقص في الصورة ، ولٰكن إذا ابتعدت ونظرت إلى الصورة ككلٍّ نظرة شاملة . . اكتشفت أنه ضروري ولا غنىٰ عنه .

ثم إن الدنيا كلها ليست سوىٰ فصل واحد من رواية سوف تتعدد فصولها ، فالموت ليس نهاية القصة ، ولٰكن بدايتها ، ولا يجوز أن نحكم علىٰ مسرحية من فصل واحد ، ولا أن نرفض كتاباً لأن الصفحة الأولىٰ لم تعجبنا) . « حوار مع صديقي الملحد » (ص ٢٠ ـ ٢٢) .

. . . .

---

* * *

← ولن تحلَّ هـٰذه العقدة إلا إذا فهمنا قول الإمام أحمد الغزالي أخي المؤلف رحمه الله تعالىٰ في « التجريد في كلمة التوحيد » بأنه لا يتوازعُ هـٰذا الخلْقَ إلا عالَمان ؛ عالَم العدل وعالَم الفضل ، وتأمل قوله سبحانه : ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ، وقوله تعالىٰ عن يوم القيامة : ﴿ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ﴾ .

واقرأ لفضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالىٰ بحثاً خاصاً في هـٰذا من أبحاث القمة ؛ سماه : « الإنسان وعدالة الله في الأرض » .



نفي وجوب رعاية الصلاح والأصلح عن الله تعالىٰ

ندَّعي : أنَّهُ لا يجبُ عليه رعايةُ الأصلحِ لعبادِهِ ، بلْ له أنْ يفعلَ ما يشاءُ ويحكمُ ما يريدُ ، خلافاً للمعتزلةِ ؛ فإنَّهُمْ حجروا على اللهِ عزَّ وجلَّ في أفعالِهِ ، وأوجبوا عليهِ رعايةَ الأصلحِ (١) .

ويدلُّ علىٰ بطلانِ ذٰلكَ ما دلَّ علىٰ نفيِ الوجوبِ عنِ اللهِ تعالىٰ كما سبقَ (٢) ، وتدلُّ عليه المشاهدةُ والوجودُ ؛ فإنَّا نُريهِمْ مِنْ أفعالِ اللهِ سبحانَهُ ما يلزمُهُمُ الاعترافُ بأنَّهُ لا صلاحَ فيه للعبيدِ :

مثالٌ مُفهِمٌ نفيَ وجوب رعاية الأصلح على الله تعالىٰ

فإنَّا نفرضُ ثلاثةَ أطفالٍ : ماتَ أحدُهُمْ وهو مسلمٌ في الصبا ، وبلغَ الآخرُ وأسلمَ وماتَ مسلماً بالغاً ، وبلغَ الثالثُ كافراً وماتَ على الكفرِ ، فإنَّ العدلَ عندَهُمْ : أنْ يخلُدَ البالغُ الكافرُ في النارِ ، وأنْ يكونَ للبالغِ المسلمِ في الجنَّةِ رتبةٌ فوقَ رتبةِ الصبيِّ المسلمِ .

فإذا قالَ الصبيُّ المسلمُ : يا ربِّ ؛ لِمَ حططتَ رتبتي عنْ رتبتِهِ ؟ . . فيقولُ : لأنَّهُ قدْ بلغَ فأطاعني ، وأنتَ لمْ تطعْني بالعباداتِ بعدَ البلوغِ ، فيقولُ : يا ربِّ ؛ لأنَّكَ أمتَّني قبلَ البلوغِ ، وكانَ صلاحي في أنْ تمدَّني بالحياةِ حتىٰ أبلغَ فأطيعَ فأنالَ رتبتَهُ ، فلِمَ حرمتَني هٰذهِ الرتبةَ أبدَ الآبدينَ وكنتَ قادراً علىٰ أنْ تؤهِّلَني لها ؟

---

(١) وهي قالةٌ لهم أشهر من أن يدلل عليها ، عقد القاضي لها كتاباً كاملاً في « المغني » (الجزء الرابع عشر) .

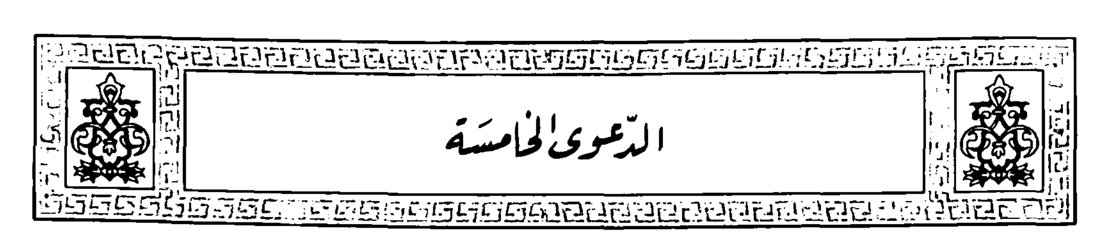
(٢) انظر (ص ٣٠٢) .

فلا يكونُ له جوابٌ إلا أنْ يقولَ : علمتُ أنَّكَ لو بلغتَ . . لعصيتَ وما أطعتَ وتعرضتَ لعقابي وسخطي ، فرأيتُ هـٰذه الرتبةَ النازلةَ أولىٰ بكَ وأصلحَ لكَ مِنَ العقوبةِ ؛ فينادي الكافرُ البالغُ مِنَ الهاويةِ ويقولُ : يا ربِّ ؛ أَوَما علمتَ أنّي إذا بلغتُ . . كفرتُ ؟! فلو أمتَّني في الصبا وأنزلتني في تلكَ المنزلةِ النازلةِ . . لكانَ أحبَّ إليَّ مِنْ تخليدِ النارِ وأصلحَ لي ؛ فلِمَ أحييتَني وكانَ الموتُ خيراً لي ؟! فلا يبقىٰ له جوابٌ ألبتةَ ![1] .

ومعلومٌ أنَّ هـٰذهِ الأقسامَ الثلاثةَ موجودةٌ ، وبهِ يظهرُ على القطعِ أنَّ الأصلحَ للعبادِ كلِّهِمْ ليسَ بواجبٍ ، ولا هو موجودٌ .

* * *

(١) وأصل هـٰذا المثال مناظرة تروىٰ بين شيخ أهل السنة أبي الحسن الأشعري مع شيخه سابقاً أبي علي الجبائي تذكرها كتب العقائد ، وأوردها الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٨٤/١٤) ، والسبكي في « طبقات الشافعية » (٣٥٦/٣) .



الدّعوى الخامسة

لا يجب عليه سبحانه ثواب ولا عقاب

ندَّعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ إذا كلَّفَ العبادَ فأطاعوهُ . . لمْ يجبْ عليهِ الثوابُ ، بلْ إنْ شاءَ . . أثابَهُمْ ، وإنْ شاءَ . . عاقَبَهُمْ ، وإنْ شاءَ . . أعدمَهُمْ ولمْ يحشرْهُمْ ، ولا يبالي لوْ غفرَ لجميعِ الكافرينَ وعاقبَ جميعَ المؤمنينَ ، ولا يستحيلُ ذٰلكَ في نفسِهِ ، ولا يناقضُ صفةً مِنْ صفاتِ الإلٰهيَّةِ(١) .

وهٰذا لأنَّ التكليفَ تصرُّفٌ منهُ في عبيدِهِ ومماليكِهِ ، وأمَّا الثوابُ . . ففعلٌ آخرُ علىٰ سبيلِ الابتداءِ ، وكونُهُ واجباً بالمعاني الثلاثةِ(٢) غيرُ مفهومٍ ، ولا معنىٰ للحسْنِ والقبحِ ، وإنْ أُريدَ معنىً آخرُ . . فليسَ بمفهومٍ ، إلَّا أنْ يُقالَ : إنَّهُ يُصيِّرُ وعدَهُ كذباً ، وهو محالٌ ، ونحن نعتقدُ الوجوبَ بهٰذا المعنىٰ ولا ننكرُهُ .

تحريجة : التكليف مع القدرة على الثواب وتركه قبيح

فإنْ قيلَ : التكليفُ معَ القدرةِ على الثوابِ وتركُ الثوابِ . . قبيحٌ ؟

قلنا : إنْ عنيتُمْ بالقبيحِ أنَّهُ مخالفٌ غرضَ المكلِّفِ . . فقدْ تعالى المكلِّفُ وتقدَّسَ عنِ الأغراضِ ، وإنْ عنيتُمْ به أنَّهُ مخالفٌ غرضَ المكلَّفِ . . فهو مسلَّمٌ ، ولٰكنْ ما هو قبيحٌ عندَ المكلَّفِ

(١) في (ز) : (الألوهية) بدل (الإلٰهية) .

(٢) للواجب التي ذكرها في بيان حدِّه ، انظر (ص ٣٠٢) .

لا معنىٰ للعبودية مع وجود العوض

لمْ يمتنعْ عليه[1] فعلُهُ ؛ إذْ كانَ القبيحُ والحسنُ عندَهُ وفي حقِّهِ بمثابةٍ واحدةٍ[2] .

علىٰ أنَّا إنْ نزلْنا علىٰ فاسدِ معتقدِهِمْ . . فلا نسلِّمُ أنَّ مَنْ يستخدمُ عبدَهُ يجبُ عليهِ في العادةِ ثوابٌ ؛ لأنَّ الثوابَ يكونُ عوضاً عنِ العملِ ، فتبطلُ فائدةُ الرِّقِّ ، وحقٌّ على العبدِ أنْ يخدمَ مولاهُ لأنَّهُ عبدُهُ ، فإنْ كانَ لأجلِ عوضٍ . . فليسَ ذٰلكَ خدمةً .

ومِنَ العجائبِ قولُهُمْ : إنَّهُ يجبُ الشكرُ على العبادِ ؛ لأنَّهُمْ عبادٌ ؛ قضاءً لحقِّ نعمتِهِ ، ثمَّ يجبُ عليهِ الثوابُ على الشكرِ !

وهٰذا محالٌ ؛ لأنَّ المستحقَّ إذا وفَّىٰ . . لمْ يلزمْهُ عوضٌ[3] ، ولوْ جازَ ذٰلكَ . . للزمَ على الثوابِ شكرٌ مجدَّدٌ ، وعلىٰ هٰذا الشكرِ ثوابٌ مجدَّدٌ ، ويتسلسلُ إلىٰ غيرِ نهايةٍ ، ولمْ يزلِ العبدُ والربُّ كلُّ واحدٍ منهما أبداً مقيَّداً بحقِّ الآخرِ ، وهو محالٌ .

---

(١) أي : على الله عز وجل .

(٢) والماتريدية منعوا تعذيب المحسن وإثابة العاصي الكافر ، وقالوا بقبح ذٰلك ، ولٰكن بينهم وبين المعتزلة فرق شاسع ؛ فإطلاق الماتريدية للفظ القبح مراعاةً لكمال الصفات الإلٰهية ، ويتضح هٰذا في بحث التقبيح والتحسين العقليين ، فهم في هٰذا مع الأشاعرة بأنه لا يجب عليه تعالىٰ ذٰلك ، ولٰكنه أيضاً لا يليق به ؛ فكان وجوبه لهٰذا ، ويستدلون كذٰلك بنحو قوله سبحانه : ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ ، فهٰذا يرون فيه نصاً في التقبيح عند قوله : ﴿ سَآءَ ﴾ ، والكل متفق ـ : كما قال المؤلف رحمه الله ـ أن الشارع وعد ، ووعده لا يخلف . انظر « المسايرة » (ص ١٨٢) ، و« شرح الطحاوية » للغنيمي (ص ١٢٩) .

(٣) يعني : شكرُ العبد في مقابلة نعمه عليه ، فإذا كان الشكر مقابلاً بالنعمة . . فمن أين وقع للعبد المطالبة بالعوض ؟ إذ العوض حينئذٍ في مقابلة ماذا ؟

الكافر والفاسق الذي مات دون توبة . . كلاهما مخلد في النار عند المعتزلة

وأفحشُ مِنْ هـٰذا قولُهُمْ : إنَّ كلَّ مَنْ كفرَ فيجبُ على اللهِ تعالىٰ أنْ يعاقبَهُ أبداً ويخلِّدَهُ في النارِ ، بلْ كلُّ مَنْ قارفَ كبيرةً وماتَ قبلَ التوبةِ يخلدُ في النارِ ، وهـٰذا جهلٌ بالكرمِ والمُروءةِ ، والعقلِ والعادةِ والشرعِ وجميعِ الأمورِ .

فإنَّا نقولُ : العادةُ قاضيةٌ والعقولُ مشيرةٌ إلىٰ أنَّ التجاوزَ والصفحَ أحسنُ مِنَ العقوبةِ والانتقامِ ، وثناءُ الناسِ على العافي أكثرُ مِنْ ثنائهم على المنتقمِ ، واستحسانُهُمْ للعفوِ أشدُّ ، فكيفَ يُستقبحُ العفوُ والإنعامُ ويستحسنُ طولُ الانتقامِ ؟![1] .

ثمَّ هـٰذا في حقِّ مَنْ آذتْهُ الجنايةُ وغضَّتْ مِنْ قدرِهِ المعصيةُ ، واللهُ تعالىٰ يستوي في حقِّهِ الكفرُ والإيمانُ ، والطاعةُ والعصيانُ ، فهما في حقِّ إلـٰهيَّتِهِ وجلالِهِ سيَّانِ .

ثمَّ كيفَ يُستحسنُ ـ إنْ سُلِكَ طريقُ المجازاةِ واستُحسِنَ ذٰلكَ ـ تأبيدُ العقابِ خالداً مخلداً في مقابلةِ العصيانِ بكلمةٍ واحدةٍ في لحظةٍ ؟!

ومَنِ انتهىٰ عقلُهُ في الاستحسانِ إلىٰ هـٰذا الحدِّ . . كانَتْ دارُ المرضىٰ أليقَ به مِنْ مجامعِ العلماءِ .

علىٰ أنَّا نقولُ : لوْ سَلكَ سالكٌ ضدَّ هـٰذا الطريقِ بعينِهِ . . كانَ أقومَ قِيلاً ، وأجرىٰ علىٰ قانونِ الاستحسانِ والاستقباحِ الذي تقضي به الأوهامُ والخيالاتُ كما سبقَ[2] ؛ وهو أنَّا نقولُ : الإنسانُ

(١) هـٰذا جرياً علىٰ مذهب الخصم .

(٢) في الحديث عن سبق الوهم إلى العكس . انظر (ص ٣٠٩) وما بعدها .

يقبحُ منهُ أنْ يعاقبَ علىٰ جنايةٍ سبقَتْ وعَسُرَ تدارُكُها لوجهينِ :

أحدُهُما : أنْ يكونَ في العقوبةِ زجرٌ ورعايةُ مصلحةٍ في المستقبلِ ، فيحسنُ ذٰلكَ خيفةً مِنْ فواتِ غرضٍ في المستقبلِ ، فإن لمْ تكنْ فيه مصلحةٌ في المستقبلِ أصلاً . . فالعقوبةُ بمجرَّدِ المجازاةِ علىٰ ما سبقَ قبيحٌ ؛ لأنَّهُ لا فائدةَ فيهِ للمعاقِبِ ولا لأحدٍ سواهُ ، والجاني متأذٍّ به ، ودفعُ الأذىٰ عنهُ حسنٌ ، **وإنَّما يحسنُ الأذىٰ لفائدةٍ ، ولا فائدةَ** ، وما مضىٰ فلا تداركَ له ؛ فهو في غاية القبحِ .

الوجهُ الثاني : أنْ نقولَ : إذا تأذَّى المجنيُّ عليهِ وامتعضَ واشتدَّ غيظُهُ . . فذٰلكَ الغيظُ مؤلِمٌ ، وشفاءُ الغيظِ مريحٌ مِنَ الألمِ ، والألمُ بالجاني أليقُ ، ومهما عاقبَ الجانيَ . . زالَ منهُ ألمُ الغيظِ واختصَّ بالجاني ، فهو أولىٰ ، فهٰذا أيضاً له وجهٌ ما وإنْ كانَ دليلاً علىٰ نقصانِ العقلِ وغلبةِ الغضبِ عليه .

فأمَّا إيجابُ العقابِ حيثُ لا تتعلَّقُ به مصلحةٌ في المستقبلِ لأحدٍ في علمِ اللهِ تعالىٰ ، ولا فيه دفعُ أذىً عنِ المجنيِّ عليهِ . . ففي غايةِ القبحِ ، **فهٰذا أقومُ مِنْ قولِ مَنْ يقولُ : إنَّ تركَ العقابِ في غايةِ القبحِ .**

والكلُّ باطلٌ واتباعٌ لموجَبِ الأوهامِ التي وقعَتْ بتوهُّمِ الأغراضِ ، واللهُ تعالىٰ متقدِّسٌ عنها ، ولكنَّا أردنا معارضةَ الفاسدِ بالفاسدِ ؛ ليتبيَّنَ بهِ بطلانُ خيالِهِمْ .

* * *

لا تجب المعرفة حتى يرد الشرع

ندَّعي : أنَّ الشرعَ لوْ لمْ يَرِدْ . . لكانَ لا يجبُ على العبادِ معرفةُ اللهِ تعالىٰ وشكرُ نعمتِهِ ، خلافاً للمعتزلةِ [١] ؛ حيثُ قالوا : إنَّ العقلَ بمجرَّدِهِ موجِبٌ .

وبرهانُهُ : هو أنْ نقولَ : العقلُ يوجبُ النظرَ وطلبَ المعرفةِ لفائدةٍ مرتَّبةٍ عليهِ ، أو معَ الاعترافِ بأنَّ وجودَهُ وعدمَهُ في حقِّ الفوائدِ عاجلاً وآجلاً بمثابةٍ واحدةٍ ؟

فإنْ قلتُمْ : يقضي بالوجوبِ معَ الاعترافِ بأنَّهُ لا فائدةَ فيهِ قطعاً عاجلاً وآجلاً . . **فهٰذا حكمُ الجهلِ لا حكمُ العقلِ** ؛ فإنَّ العقلَ لا يأمرُ بالعبثِ ، وكلُّ ما هو خالٍ عنِ الفوائدِ كلِّها فهو عبثٌ .

وإنْ كانَ لفائدةٍ . . فلا يخلو : إمَّا أنْ ترجعَ إلى المعبودِ ، أو إلى العبدِ ؛ ومحالٌ أنْ ترجعَ إلى **المعبودِ** تعالىٰ وتقدَّسَ عنِ الفوائدِ ، وإنْ رجعَتْ إلى **العبدِ** . . فلا يخلو : إمَّا أنْ يكونَ في الحالِ ، أو في المآلِ ؛ أمَّا في **الحالِ** . . فهو تعبٌ محضٌ لا فائدةَ فيه [٢] ، وأمَّا في **المآلِ** . . فالمتوقَّعُ هو الثوابُ ، ومِنْ أينَ علمَ أنَّهُ

---

(١) والماتريدية من أهل السنة والجماعة ، ولٰكن مع التفريق البيّن كما هو الحال في الدعوى السابقة ، وقد لاحظ المحقق الكمال تداخل دعوى التكليف ودعوى الإيلام والجزاء بغير جنس العمل وهٰذه الدعوىٰ مع مسألة التحسين والتقبيح ؛ فجعل ذٰلك كله في دعوىٰ واحدة في « المسايرة » . انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/١٩٠) .

(٢) والفائدة المقدرة في الحال هي استلذاذ وصف العبودية أمام المعبود سبحانه ، ←

يُثابُ علىٰ فعلِهِ ؟ بلْ ربما يعاقبُ عليهِ ، فالحكمُ عليهِ بالثوابِ حماقةٌ لا أصلَ له .

تحريجـة : العقل يقدر الثواب على الشكر والعقاب على الكفر

فإنْ قيلَ : يخطرُ ببالِهِ أنَّ له ربّاً : إنْ شكرَهُ . . أثابَهُ وأنعمَ عليهِ ، وإنْ كفرَ نعمَهُ . . عاقبَهُ عليهِ ، ولا يخطرُ ببالِهِ ألبتةَ جوازُ العقوبةِ على الشكرِ ، والاحترازُ عنِ الضررِ الموهومِ في قضيةِ العقلِ كالاحترازِ عنِ المعلومِ ؟

قلنا : نحنُ لا ننكرُ أنَّ العاقلَ يستحثُّهُ طبعُهُ على الاحترازِ مِنَ الضررِ موهوماً ومعلوماً ، فلا يُمنعُ مِنْ إطلاقِ اسمِ الإيجابِ علىٰ هـٰذا الاستحثاثِ ؛ فإنَّ الاصطلاحاتِ لا مُشاحَّةَ فيها ، ولـٰكنَّ الكلامَ في ترجيحِ جهةِ الفعلِ علىٰ جهةِ التركِ في تقريرِ الثوابِ والعقابِ ، مع العلمِ بأنَّ الشكرَ وتركَهُ في حقِّ اللهِ تعالىٰ سيَّانِ ، لا كالواحدِ منَّا ؛ فإنَّهُ يرتاحُ بالشكرِ والثناءِ ، ويهتزُّ له ويستلذُّهُ ، ويتألَّمُ بالكفرانِ ويتأذَّىٰ به ، فإذا ظهرَ استواءُ الأمرينِ في حقِّ اللهِ تباركَ وتعالىٰ . . فالترجيحُ لأحدِ الجانبينِ محالٌ ، بلْ ربما يخطرُ ببالِهِ نقيضُهُ ، وهو أنَّهُ يعاقبُ على الشكرِ لوجهينِ :

العقاب على الشكر لا يبعد عقلاً

أحدُهُما : أنَّ اشتغالَهُ به تَصرُّفٌ في فكرِهِ وقلبِهِ بإتعابِهِ وصَرْفِهِ عنِ الملاذِّ والشهواتِ ، وهو عبدٌ مربوبٌ خُلقَتْ له شهوةٌ ومُكِّنَ مِنَ الشهواتِ ، فلعلَّ المقصودَ أنْ يشتغلَ بلذَّاتِ نفسِهِ واستيفاءِ

← والاستيحاش من أن يكون الكون هملاً لا مدبّر له ، ولـٰكن هـٰذا ليس ضرورياً لازماً ، فلا يلتفت إليه .

نِعَمِ اللهِ تعالىٰ ، وألَّا يتعبَ نفسَهُ فيما لا فائدةَ للهِ تعالىٰ فيه ، فهٰذا الاحتمالُ أظهرُ .

الثاني : أنْ يقيسَ نفسَهُ علىٰ مَنْ يشكرُ ملكاً مِنَ الملوكِ ؛ بأنْ يبحثَ عنْ صفاتِهِ وأخلاقِهِ ومكانِهِ وموضعِ نومِهِ معَ أهلِهِ وجميعِ أسرارِهِ الباطنةِ مجازاةً علىٰ إنعامِهِ عليهِ ؛ فيُقالُ له : أنتَ بهٰذا الشكرِ مستحقٌّ لحزِّ الرقبةِ ؛ فما لك ولهٰذا الفضولِ ؟! ومَنْ أنتَ حتىٰ تبحثَ عنْ أسرارِ الملوكِ وصفاتِهِم وأفعالِهِمْ وأخلاقِهِمْ ؟! ولماذا لا تشتغلُ بما يهمُّكَ ؟!

فالذي يطلبُ معرفةَ اللهِ تعالىٰ فإنَّهُ ينبغي أنْ يعرفَ دقائقَ صفاتِهِ تعالىٰ وأفعالِهِ وحكمتَهُ وأسرارَهُ في أفعالِهِ ، وكلُّ ذٰلكَ ممَّا لا يؤهَّلُ له إلا مَنْ له منصِبٌ ؛ فمِنْ أين عرفَ العبدُ أنَّهُ مستحقٌّ لهٰذا المنصبِ ؟

فاستبانَ أنَّ مآخذَهُمْ أوهامٌ رسخَتْ فيهم مِنَ العاداتِ يعارضُها أمثالُها ولا محيصَ عنها .

تحريجة : إنما قلنا بوجوبه عقلاً لكيلا تبطل المعجزة ؛ فهي ثابتة به

فإنْ قيلَ : فإن لمْ يكنْ مَدْرَكُ الوجوبِ مقتضى العقولِ . . أدَّىٰ ذٰلكَ إلىٰ إفحامِ الرسولِ ؛ فإنَّهُ إذا جاءَ بالمعجزةِ وقالَ : انظروا فيها . . فللمخاطبِ أنْ يقولَ : إن لمْ يكنِ النظرُ واجباً . . فلا أُقْدِمُ عليهِ ، وإنْ كانَ واجباً . . فيستحيلُ أنْ يكونَ مَدْرَكُهُ العقلَ ، والعقلُ لا يوجبُ ، ويستحيلُ أنْ يكونَ مدركُهُ الشرعَ ، والشرعُ لا يثبتُ إلا بالنظرِ في المعجزةِ ، ولا يجبُ النظرُ قبلَ ثبوتِ الشرعِ ؛ فيؤدِّي إلىٰ ألَّا تظهرَ صحَّةُ النبوَّةِ أصلاً ؟

الموجِبُ للنظر هو ترجُّحُ النظر لدفع ضرر متوقع

فالجوابُ : أنَّ هـٰذا السؤالَ مصدرُهُ الجهلُ بحقيقةِ الوجوبِ ، وقدْ بيَّنا أنَّ معنى الوجوبِ ترجُّحُ جانبِ الفعلِ على التركِ بدفعِ ضررٍ موهومٍ في التركِ أو معلومٍ ، وإذا كانَ هـٰذا هو الوجوبَ ، فالموجِبُ هو المرجِّحُ ، وهو اللهُ تعالىٰ ؛ فإنَّهُ إذا ناطَ العقابَ بتركِ النظرِ [١] . . ترجَّحَ فعلُهُ علىٰ تركِهِ ، ومعنىٰ قولِ النبيِّ : إنَّهُ واجِبٌ . . أنَّهُ مرجَّحٌ بترجيحِ اللهِ تعالىٰ في ربطِهِ العقابَ بأحدِهِما ، وأمَّا المَدْرَكُ . . فعبارةٌ عنْ جهةِ معرفةِ الوجوبِ ، لا عن نفسِ الوجوبِ ، وليسَ شرطُ الواجبِ أنْ يكونَ وجوبُهُ معلوماً ، بلْ أنْ يكونَ علمُهُ ممكناً لِمَنْ أرادَهُ [٢] .

فيقولُ النبيُّ : إنَّ الكفرَ سُمٌّ مهلكٌ ، والإيمانَ شفاءٌ مسعِدٌ ؛ بأنْ جعلَ اللهُ عزَّ وجلَّ أحدَهُما مسعداً والآخرَ مهلكاً ، ولستُ أُوجبُ عليكَ شيئاً ؛ فإنَّ الإيجابَ هو الترجيحُ ، والمرجِّحُ هو اللهُ تعالىٰ ، وإنَّما أنا مخبرٌ عنْ كونِهِ سُمّاً ، ومرشدٌ لكَ إلىٰ طريقٍ تعرفُ به صدقي ، وهو النظرُ في المعجزةِ ، فإنْ سلكْتَ الطريقَ . . عرفْتَ ونجوتَ ، وإنْ تركتَ . . هلكتَ .

مثال شافٍ للرد على هـٰذه التحريجة

ومثالُهُ : مثالُ طبيبٍ انتهىٰ إلىٰ مريضٍ وهو متردِّدٌ بينَ دوائينِ موضوعينِ بينَ يديهِ ، فقالَ له : أمَّا هـٰذا . . فلا تتناولْهُ ؛ فإنَّهُ مهلكٌ للحيوانِ ، وأنتَ قادرٌ علىٰ معرفتِهِ بأنْ تطعمَهُ هـٰذا السِّنَّورَ فيموتَ

---

(١) ناط العقاب : علَّقه .

(٢) فالنظر وجبَ بالمرجِّح الذي هو هنا دفع الضرر المتوقع ، وبعد النظر وجبت المعرفة بالشرع ، والنبي منبِّه لوجوب النظر فضلاً من الله تعالىٰ .

على الفورِ ، فيظهرَ لكَ ما قلتُهُ ، وأمَّا هٰذا . . ففيه شفاؤُكَ ، وأنتَ قادرٌ علىٰ معرفتِهِ بالتجربةِ ، وهو أنْ تشربَهُ فتُشفىٰ ، ولا فرقَ في حقِّي ولا في حقِّ أستاذي بينَ أنْ تهلِكَ أو تشفىٰ ؛ فإنَّ أستاذيَ غنيٌّ عنْ بقائِكَ ، وأنا أيضاً كذٰلكَ .

فعندَ هٰذا لو قالَ المريضُ : هٰذا يجبُ عليَّ بالعقلِ أو بقولِكَ ؟ وما لمْ يظهرْ لي هٰذا لمْ أشتغلْ بالتجربةِ . . كانَ مُهْلِكاً نفسَهُ ، ولمْ يكنْ على الطبيبِ ضررٌ .

فكذٰلكَ النبيُّ قدْ أخبرَهُ اللهُ تعالىٰ بأنَّ الطاعةَ شفاءٌ ، والمعصيةَ داءٌ ، وأنَّ الإيمانَ مسعِدٌ ، والكفرَ مهلِكٌ ، وأخبرَهُ بأنَّهُ غنيٌّ عنِ العالمينَ سعدوا أم شقوا ، فإنَّما شأنُ الرسولِ أنْ يبلِّغَ ويرشدَ إلىٰ طريقِ المعرفةِ وينصرفَ ، فمَنْ نظرَ . . فلنفسِهِ ، ومَنْ قصَّرَ . . فعليها ، وهٰذا واضحٌ .

تحريجة : ومدارُ النظر في ذٰلك على العقل

فإنْ قيلَ : فقدْ رجعَ الأمرُ إلىٰ أنَّ العقلَ هو الموجِبُ مِنْ حيثُ إنَّهُ بسماعِ كلامِهِ ودعواهُ يتوقَّعُ عقاباً ، فيحملُهُ العقلُ على الحذرِ ، ولا يحصلُ إلا بالنظرِ ، فيجبُ عليه النظرُ ؟

قلنا : الحقُّ الذي يكشفُ الغطاءَ عنْ هٰذا مِنْ غيرِ اتباعِ رسْمٍ وتقليدٍ . . أمرٌ ؛ هو أنَّ الوجوبَ ـ كما بانَ ـ عبارةٌ عنْ نوعِ رجحانٍ في الفعلِ ، والموجِبُ هو اللهُ تعالىٰ ؛ لأنَّهُ هو المرجِّحُ ، والرسولُ مخبرٌ عنِ الترجيحِ ، والمعجزةُ دليلٌ علىٰ صدقِهِ في الخبرِ ، والنظرُ سببٌ في معرفةِ الصدقِ ، والعقلُ آلةُ النظرِ ولفهمِ معنى الخبرِ ، والطبعُ مستحثٌّ على الحذرِ بعدَ فهمِ المحذورِ بالعقلِ ، فلا بدَّ

مِنْ طبع تخالفُهُ العقوبةُ الموعودةُ ويوافقُهُ الثوابُ الموعودُ ليكونَ مستحَثّاً ، ولـٰكن لا يُستحَثُّ ما لمْ يفهمِ المحذورَ ولمْ يقدِّرْهُ ظنّاً أو علماً ، ولا يفهمُ إلا بالعقلِ ، والعقلُ لا يفهمُ الترجيحَ بنفسِهِ بلْ بسماعِهِ مِنَ الرسولِ ، والرسولُ ليسَ يرجِّحُ الفعلَ على التركِ بنفسِهِ ، بلِ اللهُ هو المرجِّحُ ، والرسولُ مخبرٌ ، وصدقُ الرسولِ لا يظهرُ بنفسِهِ بلْ بالمعجزةِ ، والمعجزةُ لا تدلُّ ما لمْ يُنظرْ فيها ، والنظرُ بالعقلِ .

فإذنْ ؛ قدِ انكشفَتِ المعاني .

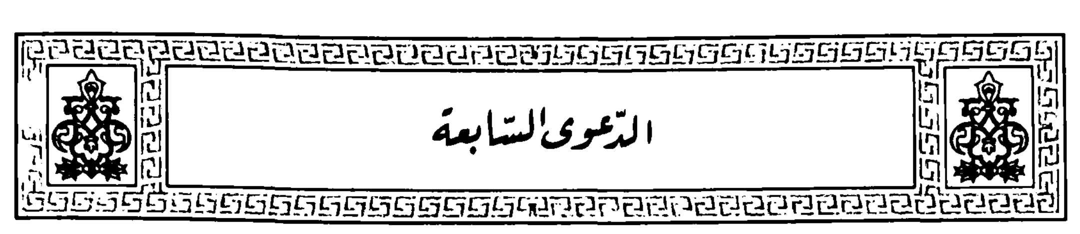
والصحيحُ في الألفاظِ أنْ يُقالَ : الوجوبُ هو الرجحانُ ، والموجِبُ هو اللهُ تعالىٰ ، والمخبرُ هو الرسولُ ، والمعرِّفُ للمحذورِ وصدقِ الرسولِ هو العقلُ ، والمستحِثُّ علىٰ سلوكِ سبيلِ الخلاصِ هو الطبعُ .

فهـٰكذا ينبغي أنْ يُفهمَ الحقُّ في هـٰذه المسألةِ ، ولا يلتفتُ إلى الكلامِ المعتادِ الذي لا يشفي الغليلَ ولا يزيلُ الغموضَ (١) .

* * *

---

(١) انظر تحرير الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة في الدعاوى السابقة في « المسامرة شرح المسايرة » (ص ١٨٣) وما بعدها .



الدعوى السابعة

بعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجبة

ندَّعي : أنَّ بعثةَ الأنبياءِ جائزةٌ وليسَتْ بمحالٍ ولا واجبةٍ .

وقالَتِ المعتزلةُ : إنَّها واجبةٌ (١) ، وقدْ سبقَ وجهُ الردِّ عليهم (٢) .

وقالَتِ البراهمةُ : إنَّها محالٌ (٣) .

وبرهانُ الجوازِ : أنَّهُ مهما قامَ الدليلُ علىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ متكلِّمٌ ، وقامَ الدليلُ علىٰ أنَّهُ قادرٌ لا يعجزُ عنْ أنْ يدلَّ علىٰ كلامِ النَّفْسِ بخلْقِ ألفاظٍ وأصواتٍ أو رقومٍ أو غيرِها مِنَ الدلالاتِ . . فقدْ قامَ الدليلُ علىٰ جوازِ إرسالِ الرسلِ ؛ فإنَّا لسنا نعني به إلا أنْ يقومَ

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦٣/١٥) .

(٢) في بيان المراد من لفظ الواجب ، ودفع شبهة التحسين والتقبيح العقليين . وبقول المعتزلة قالت الشيعة والفلاسفة وكثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر ، غير أن التعليل مختلف ؛ فعند المعتزلة والشيعة لأنها من اللطف المقرب للإيمان ، واللطف واجب عندهم على الله تعالىٰ ، وعند الفلاسفة لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية ، وعند الماتريدية لأنها من مقتضيات الحكمة ، فيستحيل ألَّا توجد كاستحالة السفه ، كما أن ما علم الله وقوعه واجب لغيره . انظر للتفصيل « إتحاف السادة المتقين » (١٩٩/٢) .

(٣) ومثلُ البراهمةِ الصابئةُ والتناسخية ، ويرى الآمدي رحمه الله تعالىٰ عدم عموم البراهمة في جحد الرسالة ، بل منهم من اعترف بنبوة آدم عليه السلام ، ومنهم من اعترف بنبوة إبراهيم عليه السلام . انظر « غاية المرام » (ص ٣١٨) ، وهـٰذا نراه عند بيدبا الفيلسوف البرهمي صاحب « كليلة ودمنة » ، حيث صرَّح بالنبوات ولطفِ الله بها في هـٰذا الكتاب ، وانظر ردّاً مطولاً للقاضي عبد الجبار علىٰ شبه البراهمة في « المغني » (١٠٩/١٥) ، وله كتاب مفرد في إثباتها هو « تثبيت دلائل النبوة » .

بذاتِ اللهِ تعالىٰ خبرٌ عنِ الأمرِ النافعِ في الآخرةِ والأمرِ الضارِّ بحكمِ إجراءِ العادةِ ، ويصدرُ منهُ فعلٌ هو دلالةٌ بشخصٍ[1] علىٰ ذٰلكَ الخبرِ ، وعلىٰ أمرِهِ بتبليغِ الخبرِ ، ويصدرُ منهُ فعلٌ خارقٌ للعادةِ مقروناً بدعوىٰ ذٰلكَ الشخصِ الرسالةَ ، فليسَ شيءٌ مِنْ ذٰلكَ محالاً لذاتِهِ ؛ فإنَّهُ يرجعُ إلىٰ كلامِ النَّفْسِ ، وإلى اختراعِ ما هو دلالةٌ على الكلامِ وما هو مصدِّقٌ للرسولِ[2] .

وإنْ حُكِمَ باستحالةِ ذٰلكَ مِنْ حيثُ الاستقباحُ والاستحسانُ . . فقدِ استأصلنا هٰذا الأصلَ في حقِّ اللهِ تعالىٰ ، ثمَّ لا يمكنُ أنْ يُدعىٰ قبحُ إرسالِ الرسولِ علىٰ قانونِ الاستقباحِ ؛ فالمعتزلةُ معَ المصيرِ إلىٰ ذٰلكَ لمْ يستقبحوا هٰذا ، فليسَ إدراكُ قبحِهِ ولا إدراكُ امتناعِهِ في ذاتِهِ ضرورياً ؛ فلا بدَّ مِنْ ذكرِ شبهِهِمْ ، وغايةُ ما موَّهُوا به ثلاثُ شبهٍ :

شُبَهُ البراهمة في منع الرسالة والرد عليها

الشبهةُ الأولىٰ : قولُهُمْ : إنه لوْ بعثَ النبيَّ بما تقتضيهِ العقولُ . . ففي العقولِ غنيةٌ عنهُ ، وبعثةُ الرسولِ علىٰ ذٰلك عبثٌ ، وذٰلكَ على اللهِ تعالىٰ محالٌ ، ولوْ بعثَ بما يخالفُ العقولَ . . لاستحالَ التصديقُ والقبولُ .

الشـبهةُ الثانيـةُ : أنَّهُ يسـتحيلُ البعثُ لأنه يسـتحيلُ تعريفُ صدقِهِ ؛ لأنَّ اللهَ تعالىٰ لوْ شافَهَ الخلْقَ بتصديقِهِ وكلَّمَهُمْ جِهاراً . .

---

(١) هو الرسول المأمور بالتبليغ ، وفي (و) : (لشخص) بدل (بشخص) .

(٢) وهو الأصوات والرقوم في الدلالة على الكلام ، والمعجزة في الدلالة علىٰ صدق الرسول .

فلا حاجةَ إلى الرســولِ ، وإنْ لمْ يشــافِهْ به . . فغايتُهُ الدلالةُ علىٰ صدقِهِ بفعلٍ خارقٍ للعادةِ ، ولا يتميَّزُ ذٰلكَ عنِ السحرِ والطِّلَّسْماتِ وعجائبِ الخــواصِّ (١) ، وهي خارقةٌ للعاداتِ عندَ مَنْ لا يعرفُها ، وإذا اســتويا في خرْقِ العادةِ . . لــمْ يؤمنْ ذٰلكَ ، فلا يحصلُ العلمُ بالصدقِ (٢) .

الشــبهةُ الثالثــةُ : أنَّهُ إنْ عرفَ تميُّزَها عنِ الســحرِ والطِّلَّسْـماتِ والتخيلاتِ . . فمِنْ أينَ يعرفُ الصدقَ ولعلَّ اللهَ تعالىٰ أرادَ إضلالَنا وإغواءَنــا بتصديقِــهِ ؟ ولعــلَّ كلَّ مــا قالَ النبــيُّ : إنَّهُ مســعِدٌ . . فهو مُشْــقٍ ، وكلَّ ما قالَ : مُشْــقٍ . . فهو مســعِدٌ ، ولٰكنَّ اللهَ تعالىٰ أرادَ أنْ يسوقَنا إلى الهلاكِ ويغويَنا بقولِ الرسولِ ؛ فإنَّ الإضلالَ والإغواءَ غيرُ محالٍ على اللهِ تعالىٰ عندَكُمْ ؛ إذِ العقلُ لا يحسِّنُ ولا يقبِّحُ ؟

وهٰذهِ أقوىٰ شبهةٍ ينبغي أن يُجادلَ بها المعتزليُّ عندَ رومِهِ إلزامَ القولِ بتقبيحِ العقلِ إذْ يقولُ : إن لمْ يكنِ الإغواءُ قبيحاً . . فلا يعرفُ صدقُ الرسلِ قطُّ ، ولا يعلمُ أنَّهُ ليسَ بإضلالٍ .

والجوابُ : أنْ نقولَ :

العقــل قاصر عن معرفــة المشــقي والمسعد

أمَّا الشبهةُ الأولىٰ . . فضعيفةٌ ؛ فإنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ

---

(١) الطلسمات : مفردها الطِّلَّسْم بتخفيف اللام وتشديدها ، وهو اسم للسرِّ المكتوم ، وعلم الطلسمات : تأليف القوى السماوية بقوىٰ بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذٰلك قوة ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ليحدث منها أمور غريبة . انظر « تهافت الفلاسفة » (ص ٢٣٥) ، وفي (ز) : زيادة (والنرنجيات) .
وهٰذا العلم منه ما يوافق الشرع ومنه ما يخالفه ، ويطلب ذٰلك في مواطنه .
(٢) أي : بصدق دعوى الرسالة ، وفي (ب ، د) : (بالتصديق) .

يَرِدُ مخبراً بما لا تستقلُّ العقولُ بمعرفتِهِ ، ولٰكنْ تستقلُّ بفهمِهِ إذا عُرِفَ ؛ **فإنَّ العقلَ لا يرشدُ إلى النافعِ والضارِّ مِنَ الأعمالِ والأقوالِ والأخلاقِ والعقائدِ** ، ولا يفرقُ بينَ المشقِي والمسعِدِ ، كما لا يستقلُّ بدَرَكِ خواصِّ الأدويةِ والعقاقيرِ ، ولٰكنَّهُ إذا عُرِّفَ . . فَهِمَ وصدَّقَ وانتفعَ بالسماعِ ؛ فيجتنبُ المهلِكَ ويقصِدُ المسعدَ ، كما ينتفعُ بقولِ الطبيبِ في معرفةِ الداءِ والدواءِ ، ثمَّ كما يعرفُ صدقَ الطبيبِ بقرائنِ الأحوالِ وبأمورٍ أُخرَ . . فكذٰلكَ يستدلُّ علىٰ صدقِ الرسولِ بمعجزاتٍ وقرائنِ حالاتٍ ؛ فلا فرقَ [١] .

أين السحر من المعجزة ؟!

أما الشبهةُ الثانيةُ ؛ وهي عدمُ تمييزِ المعجزةِ عن السحرِ والتخييلاتِ . . فليسَ كذٰلكَ ؛ **فإنَّ أحداً مِنَ العقلاءِ لمْ يجوِّزِ انتهاءَ السحرِ إلىٰ إحياءِ الموتىٰ** ، وقلبِ العصا ثعباناً [٢] ، وفلْقِ القمرِ ، وشقِّ البحرِ ، وإبراءِ الأكمهِ والأبرصِ ، وأمثالِ ذٰلكَ .

والقولُ الوجيزُ : إنَّ هٰذا القائلَ إنِ ادَّعىٰ أنَّ كلَّ مقدورٍ للهِ تعالىٰ فهو ممكنٌ تحصيلُهُ بالسحرِ . . فهو قولٌ معلومُ الاستحالةِ بالضرورةِ ، وإنْ فرَّقَ بينَ فعلٍ وفعلٍ . . فقد تُصوِّرَ تصديقُ الرسولِ

---

(١) بل لو سلمنا استقلالَ العقل بالمعرفة . . لم تسلم الشبهة من النقض ؛ إذ مبدأ التنبيه للعقل الشارد أو القاصر واردٌ ، وكلُّنا يسلِّم بعدم تساوي العقول في الإدراك ، غير أن القاصر والشارد إن نُبِّهَ . . استفاد وأدرك ! وقد أشار المؤلف إلىٰ أن الطبع يستحثُّ على الاحتراز من الضرر ، وقد يكون الطبع بليداً فينفعه الحثُّ .

(٢) على الحقيقة لا على التخييل والتشبيه ، وعبارة إمام الحرمين في غاية الدقة حين قال : (. . . وقلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة ، ومن جوَّزَ التوصل إلىٰ مثل ذٰلك بالحكم ودرك الخواص . . فقد خرج عن حيز العقلاء) . « الإرشاد » (ص ٣١٢) .

بما يُعلمُ أنَّهُ ليسَ مِنَ السحرِ ، ويبقى النظرُ بعدَهُ في أعيانِ الرُّسُلِ وآحادِ المعجزاتِ ، وأنَّ ما أظهروهُ مِنْ جنسٍ ما يمكنُ تحصيلُهُ بالسحرِ أم لا ؟ ومهما وقعَ الشكُّ فيهِ . . لمْ يحصلِ الصدقُ به ما لمْ يتحدَّ به النبيُّ علىٰ ملأٍ مِنْ أكابرِ السحرةِ ، ولمْ يمهلْهُمْ مدَّةَ المعارضةِ ، ولمْ يعجزوا عنهُ ، وليسَ الآنَ مِنْ غرضِنا آحادُ المعجزاتِ[1] .

الإغواءُ غير متصور في التفويض

أمَّا الشبهةُ الثالثةُ ؛ وهو تصوُّرُ الإغواءِ مِنَ اللهِ تعالىٰ[2] ، والتشكُّكُ بسببِ ذٰلكَ . . فنقولُ : مهما عُلِمَ وجهُ دلالةِ المعجزةِ علىٰ صدْقِ النبيِّ . . عُلِمَ أنَّ ذٰلكَ مأمونٌ منه[3] ؛ وذٰلكَ بأنْ نعرفَ الرسالةَ ومعناها ، ونعرفَ وجهَ الدلالةِ ؛ فنقولُ :

لوِ ادَّعَىٰ إنسانٌ بينَ يدي ملكٍ علىٰ جندِهِ أنَّهُ رسولُ الملكِ إليهِمْ ، وأنَّ الملكَ أوجبَ طاعتَهُ عليهِمْ في قسمةِ الأرزاقِ والإقطاعاتِ ، فطالبوهُ بالبرهانِ والملكُ ساكتٌ ، فقالَ : أيُّها الملكُ ؛ إنْ كنتُ صادقاً فيما ادعيتُهُ . . فصدقني بأنْ تقومَ علىٰ سريركَ ثلاثَ مراتٍ على التوالي وتقعدَ علىٰ خلافِ عادتِكَ ؛ فقامَ الملكُ عَقِيبَ التماسِهِ على التوالي ثلاثَ مراتٍ ثمَّ قعدَ . . حصلَ

(١) وهٰذه الشبهة من البراهمة ومن قال بوجود حقائق للسحر ، أما المعتزلة . . فهم علىٰ منع ذٰلك ، وغالبهم علىٰ نفي وجود السحر ، وهم علىٰ نقيض الدعوىٰ كما تقدم ؛ إذ أوجبوا الرسالة .

(٢) أو تجويز الكذب على الله تعالىٰ .

(٣) في (د) : (فيه) ، ومأمون منه ؛ أي : مأمون من الله تعالىٰ علىٰ صدق ما يدعيه ليجب التصديق به ، كما يفهم من السياق .

للحاضرينَ علمٌ ضروريٌّ بأنَّهُ رسولُ الملكِ قبلَ أنْ يخطرَ ببالِهِمْ أنَّ هٰذا الملكَ مِنْ عادتِهِ الإغواءُ أمْ يستحيلُ في حقِّهِ ذٰلكَ .

بلْ لوْ قالَ الملكُ : صدقتَ ، وقد جعلتُكَ رسولاً ووكيلاً . . لعلمَ أنَّهُ رسولٌ ووكيلٌ ، فإذا خالفَ العادةَ بفعلِهِ . . كانَ ذٰلكَ كقولِهِ : أنتَ رسولي ، وهٰذا ابتداءُ نصْبٍ وتوليةٍ وتفويضٍ ، ولا يُتصوَّرُ الكذبُ في التفويضِ ، وإنَّما يُتصوَّرُ في الإخبارِ ، والعلمُ بكونِ هٰذا تصديقاً وتفويضاً ضروريٌّ .

ولذٰلكَ لمْ ينكرْ أحدٌ صدقَ الأنبياءِ مِنْ هٰذهِ الجهةِ ، بلْ أنكروا كونَ ما جاءَ به الأنبياءُ خارقاً للعادةِ وحملوهُ على السحرِ والتلبيسِ ، أو أنكروا وجودَ ربٍّ متكلِّمٍ آمرٍ ناهٍ مصدِّقٍ مُرْسِلٍ ، فأمَّا مَنِ اعترفَ بجميعِ ذٰلكَ ، واعترفَ بكونِ المعجزةِ فعلَ اللهِ تعالىٰ . . حصلَ لهُ العلمُ الضروريُّ بالتصديقِ .

تحريجة : ولِمَ لا يكون مُغوياً لنا طالما أن الكذب ليس قبيحاً لعينه عندكم وغير ممتنع في حقه علىٰ أصولكم ؟

فإنْ قيلَ : فهَبْ أنَّهُمْ رأوا اللهَ عزَّ وجلَّ بأعينِهِمْ وسمعوهُ بآذانِهِمْ وهو يقولُ : هٰذا رسولي ليخبرَكُمْ بطريقِ سعادتِكُمْ وشقاوتِكُمْ . . فما الذي يؤمنُكُمْ أنَّهُ أغوى الرسولَ والمرسَلَ إليهِ ، وأخبرَ عنِ المشقي بأنَّهُ مسعِدٌ ، وعنِ المسعِدِ بأنَّهُ مشْقٍ ؟ فإنَّ ذٰلكَ غيرُ محالٍ إذا لمْ تقولوا بتقبيحِ العقولِ .

بلْ لوْ قُدِّرَ عدمُ الرسولِ ولٰكنْ قالَ اللهُ تعالىٰ شِفاهاً : نجاتُكُمْ في الصومِ والصلاةِ والزكاةِ ، وهلاكُكُمْ في تركِها . . فبمَ نعلمُ صدقَهُ ؟ فلعلَّهُ يلبِّسُ علينا ليغوِيَنا[1] ويهلكَنا ؛ فإنَّ الكذبَ عندَكُمْ

---

(١) في (و) : (لِيُغرِّر بنا) .

ليسَ قبيحاً لعينِهِ ، وإنْ كانَ قبيحاً . . فلا يمتنعُ على اللهِ تعالىٰ ما هو قبيحٌ وظلمٌ ، وما فيه هلاكُ الخلْقِ أجمعينَ ؟

الكـذب في كلام النفس محال

فالجوابُ : أنَّ الكذبَ مأمونٌ عليهِ ؛ فإنَّهُ إنَّما يكونُ في الكلامِ ، وكلامُ اللهِ تعالىٰ ليسَ بصوتٍ وحرفٍ حتىٰ يتطرَّقَ إليهِ التلبيسُ ، بلْ هو معنىً قائمٌ بنفسِهِ تعالىٰ ، فكلُّ ما يعلمُهُ الإنسانُ يقومُ بذاتِهِ خبرٌ عنْ معلومِهِ علىٰ وَفْقِ علمِهِ ، ولا يُتصوَّرُ الكذبُ فيهِ ، فكذٰلكَ في حقِّ اللهِ تعالىٰ[1] .

وعلى الجملةِ : الكذبُ في كلامِ النَّفْسِ محالٌ ، وذٰلكَ يحصِّلُ الأمنَ عمَّا قالوهُ ، وقدِ اتضحَ بهٰذا أنَّ الفعلَ مهما عُلمَ أنَّهُ فعلُ اللهِ تعالىٰ ، وأنَّهُ خارجٌ عنْ مقدورِ البشرِ واقترنَ بدعوى النبوَّةِ . . حصلَ العلمُ الضروريُّ بالصدْقِ ، وكانَ الشكُّ مِنْ حيثُ الشكُّ في أنَّهُ مقدورٌ للبشرِ أمْ لا ، فأمَّا بعدَ معرفةِ كونِهِ مِنْ فعلِ اللهِ تعالىٰ . . فلا يبقىٰ للشكِّ مجالٌ أصلاً ألبتةَ[2] .



تحريجـة : فمـا قولكم في الكرامات وهي علـىٰ يد غير مدعي النبوة ؟

فإنْ قيلَ : فهل تجوِّزونَ الكراماتِ ؟[3] .

---

(١) إذ لو وقع الكذب . . لكان قديماً ؛ لأنه صفة القديم تعالىٰ ، وعليه يلزم اجتماع الصدق والكذب وهما ضدَّان ؛ لأنه لا ترتيب بين القدماء .

(٢) وأما الجواب عند الماتريدية من أهل السنة والجماعة . . فعدم التسليم بأصل الدعوىٰ ؛ إذ الكذب محالٌ عقلاً على الله تعالىٰ ؛ لأنه من صفات الكمال ومقتضيات الحكمة ، لا لكون ذٰلك من باب التقبيح العقلي .

(٣) نفى المعتزلة وقوع الكرامات ، وأنكروا الثابت منها عن السلف ونازعوا فيه ، قال القاضي عبد الجبار : (فلو كان الأمر كما زعمتم . . لكان أولىٰ بأن يظهر ←

قلنا : اختلفَ الناسُ فيها ، والحقُّ أنَّ ذٰلك جائزٌ ؛ فإنَّهُ يرجعُ إلىٰ خرْقِ اللهِ عزَّ وجلَّ العادةَ بدعاءِ إنسانٍ أو عندَ حاجتِهِ ، وذٰلكَ ممَّا لا يستحيلُ في نفسِهِ ؛ لأنه ممكنٌ ، ولا يؤدِّي إلىٰ محالٍ آخرَ ؛ فإنَّهُ لا يؤدِّي إلىٰ بطلانِ المعجزةِ ؛ **لأنَّ الكرامةَ عبارةٌ عمَّا يظهرُ مِنْ غيرِ اقترانِ التحدِّي به** ، فإنْ كانَ مع التحدِّي . . فإنَّا نسمِّيهِ معجزةً وتدلُّ بالضرورةِ علىٰ صدْقِ المتحدِّي ، وإن لَمْ تكنْ دعوىٰ . . فقدْ يجوزُ ظهورُ ذٰلكَ علىٰ يدِ فاسقٍ ؛ لأنَّهُ مقدورٌ في نفسِهِ (١) .

تحريجـة : فهـل تظهر المعجزة على يد كاذب ؟

فإنْ قيلَ : فهلْ مِنَ المقدورِ إظهارُ معجزةٍ علىٰ يدِ كاذبٍ ؟

قلنـا : المعجـزةُ المقرونـةُ بالتحـدِّي نازلـةٌ منزلةَ قولِـهِ تعالىٰ : (صدقـتَ وأنـتَ رسـولي) ، وتصديـقُ الـكاذبِ محـالٌ لذاتِهِ (٢) ، وكلُّ مَنْ قيلَ له : (أنتَ رسـولي) . . صارَ رسـولاً وخرجَ عنْ كونِهِ

← المعجزَ عليٌّ أميرُ المؤمنين في حال منازعة غيره له كمعاوية وغيره ؛ لأنه كان أقوىٰ في إزالة الشبهة وفي الاستغناء عن التحكيم الذي نتج من خلاف الخوارج ما نتج ، وفقْدُ ذٰلك من أول الدلالة علىٰ أن الأمر لا حقيقة له) . « المغني » (٢٤١/١٥) .

ونسي القاضي أن الكرامة منحة إلـٰهية صرفة ، لله سبحانه فيها حِكَم ، ولا ندري كيف تأوَّل كرامة أهل الكهف والسيدة مريم عليها السلام ، وانظر الرد علىٰ شبههم في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٣١٦/٢) .

نعم ، ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلىٰ إنكار الكرامات ، وجعلها نوعاً من إجابة الدعاء ، ولـٰكن في « حواشي الكبرىٰ » أنه قال بهـٰذا لأن عصره كَثُرَ فيه الممخرقون وأهل الدعاوى العريضة ، فكان قوله هـٰذا حدّاً لما كان قد انتشر ، ورأيه ليس هو العمدة عند المحققين .

(١) وللتفرقة نسميه استدراجاً .

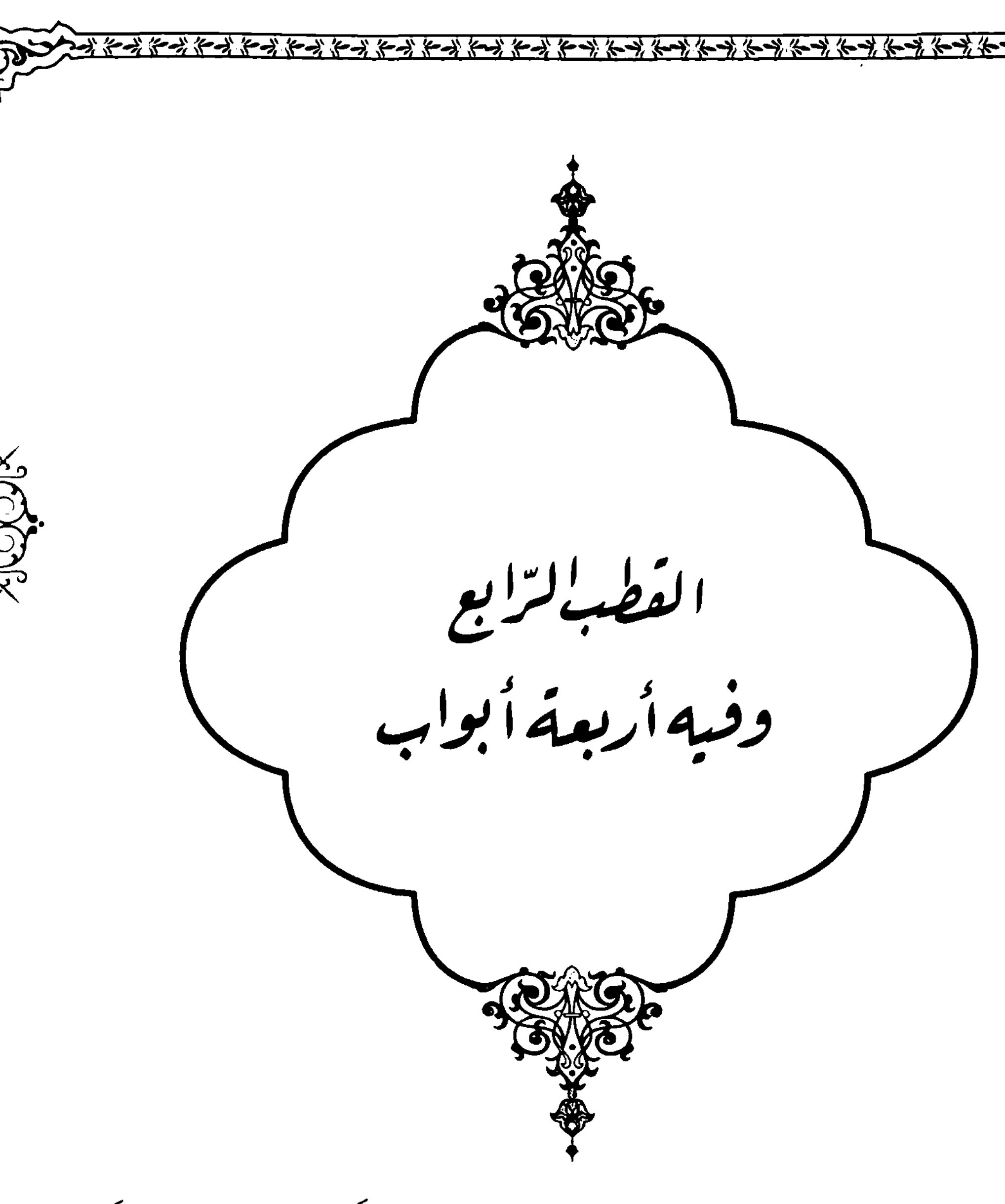
(٢) لأنه تعالىٰ تبيَّن استحالة الكذب في حقِّ ذاته العلية ، وتصديق الكاذب كذب .

كاذباً ، فالجمعُ بينَ كونِـهِ كاذباً وبينَ ما ينزلُ منزلـةَ قولِهِ : (أنتَ رسـولي) . . محـالٌ ؛ لأنَّ معنـىٰ كونِـهِ كاذباً أنَّهُ ما قيـلَ له : (أنتَ رسـولي) ، ومعنى المعجـزة أنَّـهُ قيـلَ لـه : (أنتَ رسـولي) ، فإنَّ فعـلَ الملـكِ علـىٰ ما ضربنا المثـالَ به كقولِهِ : (أنتَ رسـولي) . . بالضرورةِ ، فاستبانَ أنَّ هـٰذا غيرُ مقدورٍ ؛ لأنَّهُ محالٌ ، والمحالُ لا قدرةَ عليه[1] .

فهـٰذا تمامُ هـٰذا القطبِ ، فلنشرعْ في إثباتِ نبوَّةِ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وإثباتِ ما أخبرَ عنهُ ، واللهُ أعلمُ .

* * *

(١) وأعظم شبهة قد ترد في هـٰذه التحريجة هي ما جاء به خبرُ الشارع من خروج الدجال آخر الزمان وتمكينه من أعظم الخوارق ؛ كإحياء الموتىٰ وغيره ، ولعل خير جواب عنها : أنه غير مدَّعٍ للنبوة ، بل هو مدَّعٍ للألوهية ، وإلـٰه متحيِّز أعور ليس من عقائد الملة الحنيفية ، فكانت دعوى الإلـٰهية أهون من دعوى النبوة في هـٰذا المقام ؛ لتبايُنِ المعجزة مع الدعوىٰ ، فصار الأمر كأنه قال : آمن بأنَّ الواحدَ عددٌ زوجٌ بدليل معجزتي ، فهـٰذا ـ وإن كان مقارناً للمعجزة ـ لا يسلَّمُ في الحكم العقلي ، فوجب ردُّ هـٰذه المعجزة لزوماً .
أضف إليه أنه يكون زمنَ الفتن ، وأنه ما من نبي ـ لخطورة هـٰذه الشبهة ـ إلا وحذَّر قومَهُ منه ، وقد جاء في الخبر المتواتر علىٰ لسان نبيٍّ صاحبِ معجزة : أنه لا نبيَّ بعده ، وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فلو سلَّمنا تنزلاً أن الدجال يدَّعي النبوةَ . . لأثبتنا تناقض الخبر الصادق من مصدر واحد ، وهـٰذا لا يُتصوَّرُ ، كما ذكر ذٰلك المؤلف في رد الشبهة الثانية الواردة على اليهود في إنكار النبوة .

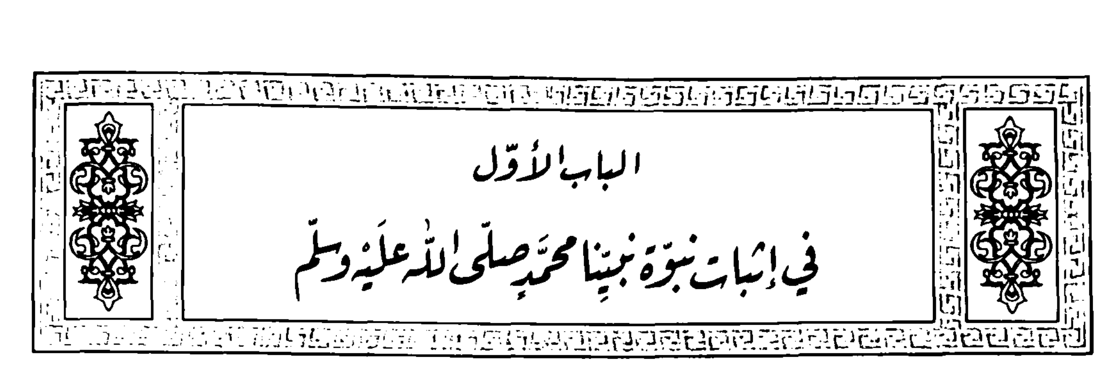


البابُ الأوَّلُ : في إثباتِ نبوَّةِ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

البابُ الثاني : في بيانِ أنَّ ما جاءَ به مِنَ الحشرِ والنشرِ والصراطِ والميزانِ وعذابِ القبرِ حقٌّ ، وفيهِ مقدمةٌ وفصلانِ .

البابُ الثالثُ : في الإمامةِ ، وفيه نظرٌ في ثلاثةِ أطرافٍ .

البابُ الرابعُ : في بيانِ مَنْ يجبُ تكفيرُهُ مِنَ الفرقِ ومَن لا يجبُ ، والإشارةِ إلى القوانينِ التي ينبغي أنْ يعوَّلَ عليها في التكفيرِ ، وبه اختتامُ الكتابِ .



الباب الأوّل
في إثبات نبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم

وإنَّما نفتقرُ إلىٰ إثباتِ نبوَّتِهِ على الخصوصِ معَ ثلاثِ فرقٍ :

الرد على العيسوية القائلين : إنه نبي العرب

الفرقةُ الأولىٰ : العيسويَّةُ[1] : حيثُ ذهبوا إلىٰ أنَّهُ رسولٌ إلى العربِ فقطْ لا إلىٰ غيرِهِمْ ، وهٰذا ظاهرُ البطلانِ ؛ فإنَّهُمُ اعترفوا بكونِهِ رسولاً حقّاً ، ومعلومٌ أنَّ الرسولَ لا يكذبُ ، وقدِ ادَّعىٰ هو أنَّهُ رسولٌ مبعوثٌ إلى الثقلينِ ، وبعثَ رسلَهُ إلىٰ كسرىٰ وقيصرَ وسائرِ ملوكِ العجمِ ، وتواترَ ذٰلكَ منهُ[2] ! فما قالوهُ محالٌ متناقضٌ .

❀ ❀ ❀

الرد على اليهود القائلين : لا نبي بعد موسىٰ عليه السلام

الفرقةُ الثانيةُ : اليهودُ : فإنَّهُمْ أنكروا صدقَهُ لا بخصوصِ نظرٍ فيهِ وفي معجزاتِهِ ، بلْ زعموا أنَّهُ لا نبيَّ بعدَ موسىٰ عليه السلامُ ، فأنكروا نبوَّةَ عيسىٰ عليه السلامُ ، فينبغي أنْ نثبتَ عليهِمْ نبوَّةَ عيسىٰ عليه السلامُ ؛ لأنَّهُ ربما يقصرُ فهمُهُمْ عنْ دَرْكِ إعجازِ القرآنِ ، ولا يقصرونَ عنْ دَرَكِ إعجازِ إحياءِ الموتىٰ وإبراءِ الأكمهِ والأبرصِ ؛

---

(١) وهم من اليهود ، وانظر التعريف بهم في فهرس الفرق .

(٢) روىٰ مسلم في « صحيحه » (١٧٧٤) عن أنس رضي الله عنه : (أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كتب إلىٰ كسرىٰ وإلىٰ قيصر وإلى النجاشي وإلىٰ كل جبار يدعوهم إلى الله تعالىٰ) .

إنما ثبتت نبوة موسىٰ بما ثبتت به نبوة عيسىٰ عليهما السلام

فيُقالُ لهم : ما الذي حملَكُمْ على الفرْقِ بينَ مَنْ يستدلُّ علىٰ صدقِهِ بإحياءِ الموتىٰ وبينَ مَنْ يستدلُّ علىٰ صدقِهِ بقلبِ العصا ثعباناً ؟

فلا يجدونَ إليه سبيلاً ألبتةَ ؛ إلا أنَّهُمْ ضلُّوا بشبهتينِ :

إحداهُما : قولُهُمْ : النسخُ محالٌ في نفسِهِ[1] ؛ لأنَّهُ يدلُّ على البدَاءِ والتغيُّرِ ، وذٰلكَ محالٌ على اللهِ تعالىٰ .

والثانية : لقَّنَهُمْ بعضُ الملحدةِ أنْ يقولوا : قدْ قالَ موسىٰ عليه السلامُ : عليكُمْ بديني ما دامَتِ السماواتُ والأرضُ ، وأنَّهُ قالَ : إنِّي خاتمُ الأنبياءِ .

الرد على اليهود شبهة امتناع النسخ

أمَّا الشبهةُ الأولىٰ . . فبطلانُها بفهْمِ النسخِ ؛ وهو عبارةٌ عنِ الخطابِ الدالِّ على ارتفاعِ الحُكْمِ الثابتِ المشروطِ استمرارُهُ بعدمِ لحوقِ خطابٍ يرفعُهُ[2] .

وليسَ مِنَ المحال أنْ يقولَ السيدُ لعبدِهِ : (قُمْ) مطلقاً ولا يبيِّنُ له مدَّةَ القيامِ وهو يعلمُ أنَّ القيامَ مقتضىً منه إلىٰ وقتِ بقاءِ مصلحتِهِ في القيامِ ، ويعلمُ مدَّةَ مصلحتِهِ ولـٰكن لا يبيِّنُها له ، ويفهمُ العبدُ أنَّهُ مأمورٌ بالقيامِ مطلقاً ، وأنَّ الواجبَ الاستمرارُ عليهِ أبداً إلا أنْ يخاطبَهُ السيدُ بالقعودِ ، فإذا خاطبَهُ بالقعودِ . .

(١) وتابع اليهودَ علىٰ هـٰذا القول غلاةُ الروافض من التناسخية وغيرهم . « البرهان » (١٣٠٠/٢) .

(٢) قال المؤلف رحمه الله في « المنخول » (ص ٣٨٥) : (والمختار : أن النسخ إبداء ما ينافي شرط استمرار الحكم ؛ فنقول : قول الشارع : افعلوا . . شرط استمراره ألّا ينهىٰ ، وهـٰذا شرط تضمنه الأمر وإن لم يصرح به ، كما أن شرطه استمرار القدرة ، ولو قدر عجز المأمورين . . تبين به بطلان شرط الاستمرار) .

قعدَ ولمْ يتوهَّمْ بالسيِّدِ أنَّهُ بدا له أو ظهرَتْ له مصلحةٌ كانَ لا يعرفُها والآنَ قدْ عرفَها ، بلْ يجوزُ أنْ يكونَ قدْ عرفَ مدَّةَ مصلحةِ القيامِ ، وعرفَ أنَّ الصلاحَ في ألَّا ينبِّهَ العبدَ عليها ويطلقَ الأمرَ له إطلاقاً حتىٰ يستمرَّ على الامتثالِ ، ثمَّ إذا تغيَّرَتْ مصلحتُهُ . . أمرَهُ بالقعودِ .

فهٰكذا ينبغي أنْ يُفهمَ اختلافُ أحكامِ الشرائعِ ؛ فإنَّ ورودَ النبيِّ ليسَ بناسخٍ لشرعِ مَنْ قبلَهُ بمجرَّدِ بعثتِهِ ، ولا في معظمِ الأحكامِ ، ولٰكنْ في بعضِ الأحكامِ ؛ كتغييرِ قِبلةٍ وتحليلِ مُحَرَّمٍ وغيرِ ذٰلك ، وهٰذهِ المصالحُ تختلفُ بالأعصارِ والأحوالِ ، فليسَ فيه ما يدلُّ على التغيُّرِ ، ولا على الاستبانةِ بعدَ الجهلِ ، ولا على التناقضِ .

إيمانُهم بالأنبياء قبل موسىٰ مانعٌ من اعتقاد النسخ

ثم هٰذا إنَّما يستمرُّ لليهودِ أن لوِ اعتقدوا أنَّهُ لمْ يكنْ شريعةٌ مِنْ لدنْ آدمَ عليه السلامُ إلىٰ زمنِ موسىٰ عليه السلام ، وينكرونَ وجودَ نوحٍ وإبراهيمَ ـ صلواتُ اللهِ وسلامُهُ عليهما ـ وشرعَهُما ولا يتميزونَ فيه عمَّنْ ينكرُ نبوَّةَ موسىٰ ـ عليه السلامُ ـ وشرعَهُ ، وكلُّ ذٰلكَ إنكارُ ما عُلِمَ على القطعِ بالتواترِ !

أمَّا الشبهةُ الثانيةُ . . فسخيفةٌ مِنْ وجهينِ :

أحدُهُما : أنَّهُ لوْ صحَّ ما قالوهُ عنْ موسىٰ (١) . . لما ظهرَتِ المعجزاتُ علىٰ يدِ عيسىٰ ؛ فإنَّ ذٰلكَ تصديقٌ بالضرورةِ ، فكيفَ يصدِّقُ اللهُ عزَّ وجلَّ بالمعجزةِ مَنْ يُكذِّبُ موسىٰ وهو أيضاً

---

(١) وادعوه في حقه ، وهو قوله : إني خاتم الأنبياء .

مصدَّقٌ (١) ؟! أفتنكرونَ معجزةَ عيسىٰ وجوداً أو تنكرونَ كونَ إحياءِ الموتىٰ دليلاً علىٰ صدْقِ المتحدِّي ؟

فإنْ أنكروا شيئاً منهُ . . لزمَهُمْ في شرعِ موسىٰ لزوماً لا يجدونَ عنهُ محيصاً .

وإذا اعترفوا به . . لزمَهُمْ تكذيبُ مَنْ نقلَ إليهم عنْ موسىٰ ـ عليه السلامُ ـ قولَهُ : (إنِّي خاتمُ الأنبياء) .

الثاني : هو أنَّ هٰذه الشبهةَ إنَّما لُقِّنُوها بعدَ بعثةِ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وبعدَ وفاتِهِ (٢) ، **ولوْ كانَتْ صحيحةً . . لاحتجَّ اليهودُ بها في زمانِهِ وقدْ حُملوا بالسيفِ على الإسلامِ** ، وكانَ رسولُنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ مصدِّقاً لموسىٰ عليه السلامُ وحاكماً على اليهودِ بالتوراةِ في حكْمِ الرجْمِ وغيرِهِ ، فهلا عُرِضَ عليهِ مِنَ التوراةِ ذٰلكَ ؟ وما الذي صرفَهُمْ عنه ؟ (٣) .

---

(١) في (أ ، ب ، د) : (مصدِّق له) أي : وهو مصدق لموسىٰ عليه السلام كذٰلك .

(٢) وخلاصة هٰذه الشبهة : أن المسلمين يعتقدون النسخ وجوازه ، ولٰكنهم منعوا من وقوعه بعد بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وكذٰلك فعل اليهود ، ولا يخفى الفرق بين الدعويين ، قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٣٤٣) : (وقد نبغت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندي سؤالاً واستذلوا به الطَّغام والعوام من أتباعهم ، وقالوا : النسخ جائز عند الإسلاميين ، ولٰكنهم قالوا بتأبيد شريعتهم إلىٰ تصرُّم الدنيا ، فإذا سئلوا الدليل علىٰ ذٰلك . . رجعوا إلىٰ إخبار نبيهم إياهم بتأبيد شريعته ، ونحن نقول : قد أخبرنا موسىٰ بتأبيد شريعته ، فلتتأبد ، وهو المصدق إجماعاً . . .) .

(٣) إذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تحاكم إلىٰ توراتهم التي بين أيديهم وأثبت حكم الرجم عليهم بآية منها . . فلماذا لم يبادلوه الحجة ويقولوا له : وفي توراتنا التي ألزمتنا بها آيةٌ تقول : إن موسىٰ هو خاتم الأنبياء ، ولو فعلوا ذٰلك . . ←

ومعلومٌ قطعاً أنَّ اليهودَ لمْ يحتجُّوا به ؛ لأنَّ ذٰلك لوْ كانَ . . لكانَ مفحماً لا جوابَ عنهُ ، ولتواترَ نقلُهُ ، ومعلومٌ أنَّهُمْ لمْ يتركوهُ معَ القدرةِ عليهِ ، ولقدْ كانوا يحرصونَ على الطعنِ في شرعِهِ بكلِّ ممكنٍ ؛ حمايةً لدمائِهِمْ وأموالِهِمْ ونسائِهِمْ ، فإذا ثبتَتْ عليهِمْ نبوَّةُ عيسىٰ عليه السلامُ . . أثبتنا نبوَّةَ نبيِّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بما نثبتُها به على النصارىٰ .

❁ ❁ ❁

الرد على النصارىٰ المنكرين لمعجزته عليه الصلاة والسلام

الفرقةُ الثالثةُ : النصارىٰ : وهم مُجوِّزونَ النسخَ ، ولٰكنَّهُمْ منكرونَ نبوَّةَ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ مِنْ حيثُ إنَّهُمْ ينكرونَ معجزتَهُ ، **وفي إثباتِ نبوَّتِهِ بالمعجزةِ طريقانِ** :

الأوَّلُ : التمسُّكُ بالقرآنِ ؛ فإنَّا نقولُ : لا معنىٰ للمعجزةِ إلا ما يقترنُ بتحدِّي النبيِّ عندَ استشهادِهِ علىٰ صدقِهِ علىٰ وجهٍ يُعجزُ الخلْقَ عنْ معارضتِهِ ، وتحديهِ على العربِ معَ شغفِهِمْ بالفصاحةِ

← لكان مفحماً ! غير أنهم لم يفعلوا ؛ فدل ذٰلك علىٰ نفي وجود شيء من ذٰلك قطعاً وهم أحرص الناس علىٰ بيان فساد نبوته حاشاه صلى الله عليه وسلم .

وحديث الرجم هٰذا ما رواه البخاري (٣٦٣٥) واللفظ له ، ومسلم (١٦٩٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما : أن اليهود جاؤوا إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما تجدون في التوراة في شأن الرجم ؟ » فقالوا : نفضحهم ويجلدون ، فقال عبد الله بن سلام : كذبتم ؛ إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده علىٰ آية الرجم ، فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك ؛ فرفع يده ، فإذا فيها آية الرجم ، فقالوا : صدقَ يا محمد ؛ فيها آية الرجم ، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما .

وإغراقِهِمْ فيها . . متواترٌ ، وعدمُ المعارضةِ معلومٌ ؛ إذْ لوْ كانَ . . لظهرَ ، فإنَّ أرذالَ الشعراءِ لَمَّا تُحُدُّوا بشعرِهِمْ وعُورضوا . . ظهرَتِ المعارضاتُ والمناقضاتُ الجاريةُ بينَهُمْ .

فإذنْ ؛ لا يمكنُ إنكارُ تحدِّيهِ بالقرآنِ ، ولا يمكنُ إنكارُ اقتدارِ العربِ علىٰ طرقِ الفصاحةِ ، ولا يمكنُ إنكارُ حرصِهِم علىٰ دفعِ نبوَّتِهِ بكلِّ ممكنٍ ؛ حمايةً لدينِهِمْ ودمائِهِمْ وأموالِهِمْ ، وتخلُّصاً مِنْ سطوةِ المسلمينَ وقهرِهِمْ ، ولا يمكنُ إنكارُ عجزِهِمْ (١) ؛ لأنَّهُمْ لو قَدَروا . . لفعلوا ؛ فإنَّ العادةَ قاضيةٌ بالضرورةِ بأنَّ القادرَ علىٰ دفعِ الهلاكِ عنْ نفسِهِ يشتغلُ بدفعِهِ ، ولو فعلوا . . لظهرَ ذٰلكَ ونُقلَ .

فهٰذِهِ مقدماتٌ عُلِمَ بعضُها بالتواترِ ، وبعضُها بمجاري العاداتِ ، وكلُّ ذٰلكَ ممَّا يورثُ اليقينَ ، فلا حاجةَ إلى التطويلِ .

وبمثلِ هٰذا الطريقِ ثبتَتْ نبوَّةُ عيسىٰ عليه السلامُ ، ولا يقدرُ

---

(١) فهم عاجزون عن الإتيان بآية من مثله رغم التقريع المهين لهم ، وسبب عجزهم كونُ القرآن معجزاً في نفسه ، لا أنهم صرفوا عن معارضته فعجزوا لذٰلك كما قالت المعتزلة في نظرية (الصَّرْفة) التي دعَّم بنيانَها قاضيهم عبدُ الجبار ، قال : (إنه معجز من حيث تعذر على المتقدمين في الفصاحة معارضته) « المغني » (٣١٦/١٦) ، فالقول الأول هو قول عامة أهل السنة والجماعة ، وهو ما يسمىٰ بنظرية « النظم » ، وبكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر ، وإنما هي من مقدور خالق القوىٰ والقدر . انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢٠٩/٢) ، و« دلائل الإعجاز » (ص ٣٩٠) و« الرسالة الشافية في وجوه الإعجاز » له ، و« الإرشاد » (ص ٣٤٧ ، ٣٤٩) ، و« المواقف » (ص ٣٤٩) .
ومع هٰذا كله سنرى المؤلف رحمه الله تعالىٰ بعد أسطر يتنزَّل إلى القول بالصَّرْفة إلزاماً لهٰذه الفرقة وإفحاماً ، ولذهاب بعض أعلام السنة إلى القول بها ، فالإعجاز ثابت للقرآن بكلا الحالين .

النصرانيُّ علىٰ إنكارِ شيءٍ مِنْ ذٰلكَ ؛ فإنَّهُ يمكنُ أنْ يُقابلَ بعيسىٰ فيُنكرَ تحدِّيهِ بالنبوَّةِ[1] ، أو استشهادُهُ بإحياءِ الموتىٰ ، أو وجودُ إحياءِ الموتىٰ ، أو عدمُ المعارضةِ ، أو يُقالُ : عُورضَ ولمْ يظهرْ ، وكلُّ ذٰلكَ مجاحداتٌ لا يقدرُ عليها المعترفُ بأصلِ النبوَّاتِ .

تحريجة : وما وجه إعجاز القرآن ؟

فإنْ قيلَ : ما وجهُ إعجازِ القرآنِ ؟

قلنا : الجزالةُ والفصاحةُ معَ النَّظْمِ العجيبِ والمنهاجِ الخارجِ عنْ مناهجِ كلامِ العربِ في خُطبِهِمْ وأشعارِهِمْ وسائرِ ضروبِ كلامِهِمْ ، والجمعُ بينَ هٰذا النظمِ وهٰذه الجزالةِ معجزٌ خارجٌ عنْ مقدورِ البشرِ .

نعمْ ، ربما يُرىٰ للعربِ أشعارٌ وخطبٌ يُحكمُ فيها بالجزالةِ ، وربما ينقلُ عنْ بعضِ مَنْ قصدَ المعارضةَ مراعاةُ هٰذا النظمِ بعدَ تعلُّمِهِ مِنَ القرآنِ ، ولٰكنْ مِنْ غيرِ جزالةٍ ، بلْ معَ ركاكةٍ ؛ كما يُحكىٰ عنْ تُرَّهاتِ مُسَيلِمةَ الكذَّابِ حيثُ قالَ : (الفيلُ وما أدراكَ ما الفيلُ ! له ذنبٌ وَثيلٌ وخرطومٌ طويلٌ) ! فهٰذا وأمثالُهُ ربما يُقدرُ عليه معَ ركاكةٍ يستغثُّها[2] الفصحاءُ ويستهزئونَ بها .

وأمَّا جزالةُ القرآنِ . . فقدْ قضىٰ كافَّةُ العربِ منها العجبَ ، ولمْ يُنقلْ عنْ واحدٍ منهُمْ تشبثٌ بطعنٍ في فصاحتِهِ ؛ فهو إذنْ معجزٌ

(١) يعني : قد يعارض النصراني فينكر معارضُهُ إثباتَ النبوة لعيسىٰ عليه السلام ، وإحياءَه للموتىٰ ، فلا جواب له إلا أنها أمور ثبتت بالتواتر ، وكذا خوارقُ العادات التي وقعت علىٰ يد نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فما الفارق ؟!
(٢) يعلمون أنها لا تسمن ولا تغني من جوع .

وخارجٌ عنْ مقدورِ البشرِ مِنْ هـٰذينِ الوجهينِ ؛ أعني : مِنِ اجتماعِ هـٰذينِ الوجهينِ [1] .

تحريجة : لعل انشغال العرب بالمحاربة منع من المعارضة

فإنْ قيلَ : لعلَّ العربَ اشتغلَتْ بالمحاربةِ والقتالِ ؛ فلمْ تعرِّجْ علىٰ معارضةِ القرآنِ ، ولوْ قصدَتْ . . لقَدَرَتْ عليهِ ، أو منعَتْها العوائقُ عنِ الاشتغالِ به ؟

والجوابُ : أنَّ ما ذكروهُ هوسٌ ؛ فإنَّ دفعَ تحدِّي المتحدِّي بنظْمِ كلامٍ أهونُ مِنَ الدفعِ بالسيفِ معَ ما جرىٰ على العرب مِنَ المسلمينَ بالأَسْرِ والقتلِ والسبيِ وشنِّ الغاراتِ .

ثمَّ ما ذكروهُ غيرُ دافعٍ غرضَنا ؛ فإنَّ انصرافَهُمْ عنِ المعارضةِ لمْ يكنْ إلا بصرفٍ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، **والصَّرْفُ عنِ المقدورِ المعتادِ مِنْ أعظمِ المعجزاتِ** ؛ فلوْ قالَ نبيٌّ : آيةُ صدقي أنِّي في هـٰذا اليومِ أحرِّكُ إصبعي ولا يقدرُ أحدٌ مِنَ البشرِ علىٰ معارضتي ، فلمْ يعارضْهُ أحدٌ في ذٰلكَ اليومِ . . ثبتَ صدقُهُ ، وكانَ فقْدُ قدرتِهِمْ على الحركةِ معَ سلامةِ الأعضاءِ مِنْ أعظمِ المعجزاتِ ، وإنْ فُرِضَ وجودُ القدرةِ . . ففقدُ داعيتِهِمْ وصرفِهِمْ عنِ المعارضةِ مِنْ أعظمِ المعجزاتِ مهما كانَتْ حاجتُهُمْ ماسةً إلى الدفعِ باستيلاءِ النبيِّ علىٰ رقابِهِمْ وأموالِهِمْ ، وذٰلكَ كلُّهُ معلومٌ على الضرورةِ [2] .

---

(١) أي : النظم مع الجزالة والفصاحة ، وهـٰذا هو عين ما ذكره إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٣٤٩) .

(٢) هـٰذا تنزُّلٌ من الإمام الغزالي ومجاراة للخصم لأجل تحقيق الدعوىٰ ، وعليه يكون القرآن غير معجز في نفسه كما يرىٰ ذٰلك المعتزلة ، والإعجاز أصبح أمراً ←

فهٰذا طريقُ تقريرِ نبوَّتِهِ على النصارىٰ ، ومهما تشبَّثوا بإنكارِ شيءٍ مِنْ هٰذه الأمورِ الجليَّةِ . . فلا نشتغلُ إلا بمعارضتِهِمْ بمثلِهِ في معجزاتِ عيسىٰ عليه السلامُ .

❁ ❁ ❁

الطريقةُ الثانيةُ : أنْ تثبتَ نبوَّتُهُ بجملةٍ مِنَ الأفعالِ الخارقةِ للعاداتِ التي ظهرَتْ عليه : كانشقاقِ القمرِ[1] ، ونطْقِ العجماءِ[2] ، وتفجُّرِ الماءِ مِنْ بينِ أصابعِهِ[3] ، وتسبيحِ الحصىٰ في كفِّهِ[4] ، وتكثيرِ الطعامِ القليلِ[5] ، وغيرِهِ مِنْ خوارقِ العاداتِ ، فكلُّ ذٰلكَ دليلٌ علىٰ صدقِهِ .

← خارجاً ، مع وجود القدرة على الإتيان بمثله ، فلو لم يصرفهم عن الإتيان بمثله . . لفعلوا ، فصار الأمر كصرف إيمان أبي لهب عنه مع تحدي القرآن له وإخباره بأنه لن يؤمن ؛ فإنه لو آمن . . لأدمغت حجته ، ولٰكن الله أخبرَ وصرفَهُ عن الإيمان ، وهٰذا وإن كان ملزماً للنصارىٰ إلا أنه غير مرضيّ ؛ لما في هٰذا الطريق من توهين الإعجاز ، فصار الترك إعجازاً ، فلا محاولة أصلاً ، ولا ريب أن خلود إعجازه على الأول أجلىٰ ؛ لأن وجود القرآن وحده كافٍ ، فهو معجز في نفسه ، أما على الثاني . . فلا بد من وجود صرْف وسلب عند كل محاولة معارضة متوهمة ، وانظر « المواقف » (ص ٣٥٢) .

ثم إن للقرآن الكريم أوجهاً كثيرة من الإعجاز ، تناسب أحوال العقول ومداركها ، وانظر « الشفا » (ص ٣١٣) وما بعدها .

(١) كما في « البخاري » (٣٦٣٧) ، و« مسلم » (٢٨٠٢) .

(٢) والأخبار فيه كثيرة ؛ منها حديث الحُمَّرَةِ عند « أبي داوود » (٢٦٧٥) .

(٣) كما في « البخاري » (١٦٩) ، و« مسلم » (٢٢٧٩) .

(٤) رواه البيهقي في « دلائل النبوة » (٦٤/٦) ، وابن عساكر في « تاريخ دمشق » (١٢٠/٣٩) .

(٥) والأخبار فيه كثيرة أيضاً ، منها ما رواه مسلم (٢٢٨١) .

فإنْ قيلَ : آحادُ هـٰذهِ الوقائعِ لمْ يبلغْ نقلُها مبلغَ التواترِ ؟

تحريجة : لا نسلِّمُ تواتر نقل المعجزة

قلنا : وذٰلكَ إنْ سُلِّمَ أيضاً . . فلا يقدحُ في الغرضِ مهما كانَ المجموعُ بالغاً مبلغَ التواترِ ، وهـٰذا كما أنَّ شجاعةَ عليٍّ رضيَ اللهُ عنه وسخاوةَ حاتِمٍ معلومةٌ على القطعِ تواتراً ، وآحادُ تلكَ الوقائعِ لمْ تثبتْ تواتراً ، ولـٰكنْ يُعلمُ مِنْ مجموعِ الآحادِ على القطعِ ثبوتُ صفةِ الشجاعةِ والسخاوةِ ؛ فكذٰلكَ هـٰذهِ الأحوالُ العجيبةُ بالغةٌ جملتُها مبلغَ التواترِ لا يستريبُ فيها مسلمٌ أصلاً .

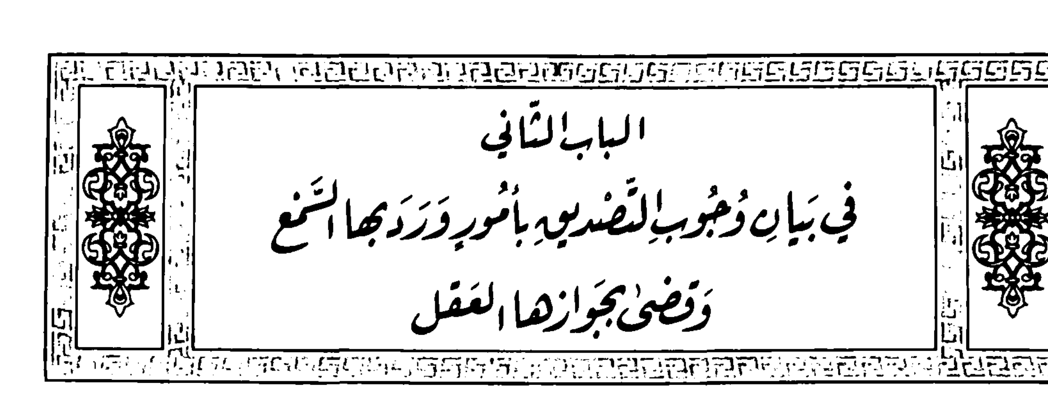
تحريجة : لم تتواتر المعجزة عند النصارىٰ

فإنْ قالَ قائلٌ مِنَ النصارىٰ : هـٰذهِ الأمورُ لمْ تتواترْ عندي لا جملتُها ولا آحادُها ؟

فيُقالُ له : ولوِ انحازَ يهوديٌّ إلىٰ قُطْرٍ مِنَ الأقطارِ ولمْ يخالطِ النصارىٰ وزعمَ أنَّهُ لمْ يتواترْ عندَهُ معجزاتُ عيسىٰ عليه السلامُ ، وإنْ تواترَتْ . . فعلىٰ لسانِ النصارىٰ وهمْ متَّهمونَ به ؛ فبماذا ينفصلونَ عنه ؟

ولا انفصالَ عنه إلا أنْ يُقالَ : ينبغي أنْ تخالطَ القومَ الذين تواترَ ذٰلكَ بينَهُمْ حتىٰ يتواترَ ذٰلكَ إليكَ ؛ فإنَّ الأصمَّ لا تتواترُ عندَهُ الأخبارُ وكذا المتصامِمُ ، فهـٰذا أيضاً عذرُنا عندَ إنكارِ واحدٍ منهُمُ التواترَ علىٰ هـٰذا الوجهِ ، واللهُ أعلمُ .

* * *



الباب الثاني
في بيان وجوب التصديق بأمور ورد بها السمع وقضى بجوازها العقل

المعلوم مُدرَك بثلاثة أقسام

وفيه مقدمةٌ وفصلانِ :

أمَّا المقدمةُ : فهو أنَّ ما لا يُعلمُ بالضرورةِ ينقسمُ : إلىٰ ما يُعلمُ بدليلِ العقلِ دونَ الشرعِ ، وإلىٰ ما يُعلمُ بالشرعِ دونَ العقلِ ، وإلىٰ ما يُعلم بهما .

أمَّا المعلومُ بدليلِ العقلِ دونَ الشرعِ .. فهو حَدَثُ العالَمِ ، ووجودُ المحدِثِ وقدرتِهِ وعلمِهِ وإرادتِهِ (١) ؛ فإنَّ كلَّ ذٰلكَ ما لمْ يثبتْ .. لا يثبتُ الشرعُ ؛ إذِ الشرعُ ينبني على الكلامِ ، فإن لمْ يثبتْ كلامُ النَّفْسِ .. لمْ يثبتِ الشرعُ ، فكلُّ ما يتقدَّمُ في الرتبةِ علىٰ كلامِ النَّفْسِ يستحيلُ إثباتُهُ بكلامِ النَّفْسِ وما يستندُ إليهِ ، ونفسُ الكلامِ أيضاً فيما اخترناهُ لا يمكنُ إثباتُهُ بالشرعِ ، ومِنَ المحقِّقينَ مَنْ تكلَّفَ ذٰلكَ وادَّعاهُ كما سبقَتِ الإشارةُ إليه (٢) .

وأمَّا المعلومُ بمجرَّدِ السمعِ .. فيخصِّصُ أحدَ الجائزينِ

---

(١) وحياته ، فهٰذه صفاتٌ لو لم تردْ شرعاً .. فواجب عقلاً إثباتها ؛ إذ صحة المعجزةِ المثبتةِ للنبوة متوقفة علىٰ إثباتها .

(٢) لأن الكلام إذا ثبت بالشرع .. لزم الدور ؛ لأن الشرع كلامه أيضاً ، وانظر ما تقدَّم (ص ٢٤٨) .

بالوقـوعِ ؛ فـإنَّ ذٰلكَ مِنْ مواقفِ العقـولِ [1] ، وإنَّما يعـرفُ مِنَ اللهِ تعالـىٰ بوحْـيٍ وإلهامٍ ، ونحـن نعلمُـهُ مِـنَ المُوحَـىٰ إليهِ بسـماعٍ ؛ كالحشرِ والنشرِ والثوابِ والعقابِ وأمثالِها .

ما ثبت بالنقل قطعاً .. وجب الإيمان به قطعاً ، وما ثبت ظناً .. وجب الإيمان به ظناً

وأمَّا المعلومُ بهما . . فكلُّ ما هو واقعٌ في مجالِ العقلِ ومتأخِّرٌ في الرتبةِ عنْ إثباتِ كلامِ اللهِ تعالىٰ ؛ كمسألةِ الرؤيةِ ، وانفرادِ اللهِ تعالىٰ بخلْقِ الحركاتِ والأعراضِ كلِّها ، وما يجري هٰذا المَجرىٰ ، **ثمَّ كلُّ ما وردَ السمعُ به ينظرُ** : فإنْ كانَ العقلُ مجوّزاً له . . وجبَ التصديقُ به قطعاً إنْ كانَتِ الأدلَّةُ السمعيَّةُ قاطعةً في متنِها وسندِها لا يتطرَّقُ إليها احتمالٌ .

ووجبَ التصديقُ بها ظنّاً إنْ كانَتْ ظنيَّةً ؛ فإنَّ وجوبَ التصديقِ باللسانِ والقلبِ هو عملٌ ينبني على الأدلَّةِ الظنيَّةِ كسائرِ الأعمالِ .

فنحن نعلمُ قطعاً إنكارَ الصحابةِ علىٰ مَنْ يدَّعي كونَ العبدِ خالقاً لشيءٍ مِنَ الأشياءِ وعَرَضٍ مِنَ الأعراضِ ، وكانوا ينكرونَ ذٰلكَ بمجرَّدِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ ، ومعلومٌ أنَّهُ عامٌّ قابلٌ للتخصيصِ ، فلا يكونُ عمومُهُ إلا مظنوناً ، وإنَّما صارَتِ المسألةُ قطعيَّةً بالبحثِ عنِ الطُّرُقِ العقليَّةِ التي ذكرناها [2] ، ونعلمُ أنَّهُمْ

---

(١) إذ الشرعُ ما زاد علىٰ تخصيص ما قال العقل بإمكانه بأحد وجهي الإمكان .

(٢) كما قال السعد في « شرح العقائد النسفية » (ص ١٣٦) : (وكقوله تعالىٰ : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ أي : ممكنٍ بدلالة العقل) ، وقد أثبت المصنف أن الله تعالىٰ مستبدٌّ بخلْق كل فعلٍ اختيارياً كان أو اضطرارياً في قطب الأفعال ، وقد تعدَّت المعتزلة علىٰ هٰذا العام فخصصته وقالت بخلق العبد لأفعال نفسه ، أما مسألة كون العام في الآية مظنوناً أو قطعياً للوهلة الأولىٰ . . فمختلف فيها كما لا يخفىٰ ، ←

كانوا ينكرونَ ذٰلكَ قبلَ البحثِ عنِ الطرقِ العقليَّةِ ، فلا ينبغي أنْ يُعتقدَ أنَّهُمْ لمْ يلتفتوا إلى المدارِكِ الظنِّيَّةِ إلا في الفقهياتِ ، بل اعتبرُوها أيضاً في التصديقاتِ الاعتقاديَّةِ والقوليَّةِ [1] .

السلف يستدلون في الاعتقاد بالظنيات والقطعيات

وأمَّا ما قضى العقلُ باستحالتِهِ . . فيجبُ فيه تأويلُ ما وردَ السمعُ به ، **ولا يُتصوَّرُ أنْ يشتملَ السمعُ علىٰ قاطعٍ مخالفٍ للمعقولِ** ، وظواهرُ أحاديثِ التشبيهِ أكثرُها غيرُ صحيحةٍ ، والصحيحُ منها ليسَ بقاطعٍ ، بلْ هو قابلٌ للتأويلِ [2] .

وجوب تأويل الوارد بالسمع إن خالف العقل

فإن توقَّفَ العقلُ في شيءٍ فلمْ يقضِ فيه باستحالةٍ ولا جوازٍ . . وجبَ التصديقُ أيضاً لأدلَّةِ السمعِ ، فيكفي في وجوبِ التصديقِ انفكاكُ العقلِ عنِ القضاءِ بالإحالةِ ، **وليسَ يُشترطُ اشتمالُهُ على القضاءِ بالتجويزِ** ، وبينَ الرتبتينِ فرقٌ ربما يزلُّ ذهنُ البليدِ عنهُ حتىٰ لا يدركَ الفرقَ بينَ قولِ القائلِ : (أعلمُ أنَّ الأمرَ جائزٌ) ،

لا يخالف القطعي العقل أبداً (القطعيات لا تتعارض)

← ثم المراد من التمثيل هنا : بيان كون المظنون الدلالة القطعي الثبوت صالحاً للاستدلال في الأصول التي لا يكفر منكرها .

(١) وشرط اعتبارها : أن تنطويَ تحت أصول القطعيات فلا تخالفها ولا تتصادم معها ، ولا يقال : لا فائدة فيها عندئذٍ ؛ لأن الظنيات قد تبيِّنُ وتفسِّرُ القطعيَّ دون مخالفته في أصل معناه ، أو هي زيادة لا يمنع منها القطعي ولا العقل ، ويبقى الخلاف في حكم مُنكِر المثبت بالقطعي ، ومنكر المثبت بالظني بعد ذٰلك .

(٢) ونفي القطعية عنها هنا من حيث الدلالة ، لا من حيث الثبوت ، والظنية جاءت من كونها لغة ، ومبنى اللغات على الوضع ، وهو لا يفيد اليقين ، والمراد بالتأويل هنا نفيُ ظاهر هٰذه الأخبار بما يوافق القطعي ؛ كقوله سبحانه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ ، لا التأويل التفصيلي ، علىٰ أن الثاني واردٌ لا يمنع منه شرع ولا عقل ولا لغة .

وبيـن قولِـهِ : (لا أدري أنَّـهُ محـالٌ أمْ جائـزٌ)[1] ، وبينَهُمـا ما بينَ السـماءِ والأرضِ ؛ إذِ الأوَّلُ جائـزٌ علـى اللهِ تعالـىٰ ، والثانـي غيـرُ جائـزٍ ، فـإنَّ الأوَّلَ معرفةٌ بالجـوازِ ، والثاني عدمُ معرفـةٍ بالإحالةِ ، ووجوبُ التصديقِ جارٍ في القسمينِ جميعاً ، فهٰذهِ هي المقدمةُ .

❁ ❁ ❁

أمَّا الفصلُ الأوَّلُ : ففي بيانِ قضاءِ العقلِ بما جاءَ به الشرعُ ؛ مِنَ الحشرِ والنشرِ ، وعذابِ القبرِ ، والصراطِ ، والميزانِ .

الكلام عن الحشر والمعاد

أمَّا الحشرُ : فنعني به إعادةَ الخلْقِ ، وقدْ دلَّتْ عليهِ القواطعُ الشرعيَّةُ ، وهو ممكنٌ بدليلِ الابتداءِ ؛ فإنَّ الإعادةَ خلْقٌ ثانٍ ، فلا فرقَ بينَهُ وبينَ الابتداءِ ، وإنَّما يُسمَّىٰ إعادةً بالإضافةِ إلى الابتداءِ السابقِ ، والقادرُ على الإنشاءِ والابتداءِ قادرٌ على الإعادةِ ، وهو المعنيُّ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ .

تحريجة : هل المُعادُ الأعـراض والجواهر أو الأعراض فقط ؟

فإنْ قيلَ : فماذا تقولونَ ؛ أتعدمُ الجواهرُ والأعراضُ ثـمَّ يعادانِ جميعاً ، أو تعدمُ الأعراضُ دونَ الجواهرِ ، وإنَّما تعادُ الأعراضُ ؟

قلنا : كلُّ ذٰلكَ ممكنٌ ، وليسَ في الشرعِ دليلٌ قاطعٌ علىٰ تعيينِ أحدِ هٰذهِ الممكناتِ .

الإعادة عن تفريق تقتضـي إعـادة الأعـراض دون الجواهر

وأحدُ الوجهين : أنْ تنعدمَ الأعراضُ ويبقىٰ جسمُ الإنسانِ متصوَّراً بصورةِ الترابِ مثلاً ، فتكونُ قدْ زالَتْ منهُ الحياةُ واللونُ والرطوبةُ والتركيبُ والهيئةُ وجملةٌ مِنَ الأعراضِ ، ويكونُ معنىٰ إعادتِها :

---

(١) انظر مثال ما قد يُتوقف فيه بين الإحالة والتجويز في « إلجام العوام » (ص ٨٠) .

أنْ تُعادَ إليها تلكَ الأعراضُ بعينِها ، أو تعادَ إليها أمثالُها ؛ فإنَّ العَرَضَ عندنا لا يبقىٰ[1] ، والحياةُ عرضٌ[2] ، والموجودُ في كلِّ ساعةٍ عرضٌ آخرُ ، والإنسانُ هو ذٰلكَ الإنسانُ باعتبارِ جسمِهِ ، فإنَّهُ واحدٌ ، لا باعتبارِ عرضِهِ ؛ فإنَّ كلَّ عَرَضٍ يتجدَّدُ هو غيرُ الآخرِ ، فليسَ مِنْ شرطِ الإعادةِ فرضُ إعادةِ الأعراضِ .

وإنَّما ذكرنا هٰذا لمصيرِ بعضِ الأصحابِ إلى استحالةِ إعادةِ الأعراضِ ، وذٰلكَ باطلٌ ، ولٰكنَّ القولَ في إبطالِهِ يطولُ ، ولا حاجةَ إليه في غرضِنا هٰذا .

الإعادة عن عدم تقتضي إعادة الجواهر ومثل الأعراض

والوجهُ الآخرُ : أنْ تُعدمَ الأجسامُ أيضاً ثمَّ تُعادَ الأجسامُ بأنْ تُخترعَ مرةً ثانيةً .

فإنْ قيلَ : فبمَ يتميَّزُ المُعادُ عنْ مثلِ الأوَّلِ ؟ وما معنىٰ قولِكُمْ : (إنَّ المُعادَ هو عينُ الأوَّلِ) ولمْ يبقَ للمعدومِ عينٌ حتىٰ تُعادَ ؟

المعدوم نوعان

قلنا : المعدومُ منقسمٌ في علمِ اللهِ تعالىٰ إلىٰ ما سبقَ له وجودٌ ، وإلىٰ ما لمْ يسبقْ له وجودٌ ، كما أنَّ العدمَ في الأزلِ انقسمَ إلىٰ ما سيكونُ له وجودٌ ، وإلىٰ ما علمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يوجدُ[3] ، فهٰذا الانقسامُ في علمِ اللهِ تعالىٰ لا سبيلَ إلىٰ إنكارِهِ ؛ فالعلمُ شاملٌ ،

---

(١) بل هو متجدد الخلْق قبل الموت وبعده ، وهو ما يعبَّر عنه بكون العرض لا يبقىٰ زمانين ، قال تعالىٰ : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ، فلولا قيُّوميَّةُ الحق تعالىٰ . . لتلاشت الأكوان .

(٢) فقوله سبحانه : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ﴾ هو إعادة لذٰلك العرض علىٰ هٰذا الوجه .

(٣) مثال الأول : عدمُ كل فانٍ ، ومثال الثاني : عدم الجنة والنار وما ثبت شرعاً خلودُهُ .

والقدرةُ واسعةٌ ، **فمعنى الإعادةِ** : أنْ يبدلَ بالوجودِ العدمَ الذي سبقَ له الوجودُ[1] ، **ومعنى المِثْلِ** : أنْ يخترعَ الوجودَ لعدمٍ لمْ يسبقْ له وجودٌ[2] ؛ فهٰذا معنى الإعادةِ .

ومهما قُدِّرَ الجسمُ باقياً ورُدَّ الأمرُ إلىٰ تجديدِ أعراضٍ تماثلُ الأوَّلَ . . حصلَ تصديقُ الشرعِ ، ووقعَ الخلاصُ عنْ إشكالِ الإعادةِ وتمييزِ المُعادِ عنِ المثلِ .

وقدْ أطنبنا في هٰذه المسألةِ في كتابِ « التهافتِ » ، وسلكنا في إبطالِ مذهبِهِمْ تقديرَ بقاءِ النفسِ التي هي غيرُ متحيِّزةٍ عندَهُمْ ، وتقديرَ عودِ تدبيرِها إلى البدنِ ، سواءٌ كانَ ذٰلكَ البدنُ هو عينَ جسمِ الإنسانِ أو غيرَهُ[3] ، وذٰلكَ إلزامٌ لا يوافقُ ما نعتقدُهُ ؛ **فإنَّ ذٰلكَ الكتابَ مصنَّفٌ لإبطالِ مذهبِهِمْ** ، لا لإثباتِ المذهبِ الحقِّ ، ولٰكنَّهُمْ لمَّا قدَّروا أنَّ الإنسانَ هو ما هو باعتبارِ نفسِهِ ، وأنَّ اشتغالَهُ بتدبيرِ البدنِ كالعارضِ له ، والبدنَ آلةٌ له . . ألزمناهُمْ ـ بعدَ اعتقادِهِمْ بقاءَ النفسِ ـ وجوبَ التصديقِ بالإعادةِ ؛ وذٰلكَ برجوعِ النفسِ إلىٰ تدبيرِ بدنٍ مِنَ الأبدانِ[4] .

---

(١) علىٰ أن الباء هنا لم تدخل على المتروك ، وهو قول لبعض أئمة اللغة .
(٢) في (د) : (الموجود) بدل (الوجود) .
(٣) انظر البحث في « تهافت الفلاسفة » (ص ٢٧٤) .
(٤) وكثيراً ما تُحدِثُ التنزُّلاتُ ومجاراةُ الخصوم إرباكاً في فهمِ ثوابت المؤلف عند البعض ، حتى اتُّهِمَ المصنفُ رحمه الله تعالىٰ بشيء من هٰذا ؛ قال السعد في « شرح المقاصد » (٢١١/٢) : (وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني ، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح ، حتىٰ سبق إلىٰ كثير من الأوهام ووقع في ألسنة العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراءً عليه ، كيف وقد صرح ←

والنظرُ الآنَ في تحقيقِ هـٰذا الفصلِ ينجرُّ إلى البحثِ عنِ الروحِ والنَّفْسِ والحياةِ وحقائقها ، ولا تحتملُ المعتقداتُ التغلغلَ إلىٰ هـٰذهِ الغاياتِ في المعقولاتِ ، فما ذكرناهُ كافٍ في بيانِ الاقتصادِ في الاعتقادِ للتصديقِ بما جاءَ به الشرعُ .

❀ ❀ ❀

الكلام عن عذاب القبر

وأمَّا عذابُ القبرِ : فقدْ دلَّ عليهِ قواطعُ الشرعِ ؛ إذْ تواترَ عنْ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وعنِ الصحابةِ رضيَ اللهُ عنهم الاستعاذةُ منهُ في الأدعيةِ (١) ، واشتهرَ قولُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ عندَ المرورِ بقبرينِ : « إنَّهما ليعذَّبانِ » (٢) ، ودلَّ عليهِ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا . . . ﴾ الآيةَ (٣) .

وهو ممكنٌ ، فيجبُ التصديقُ به ، ووجهُ إمكانِهِ ظاهرٌ ، وإنَّما تنكرُهُ المعتزلةُ مِنْ حيثُ يقولونَ : إنَّا نرىٰ شخصَ الميّتِ مشاهدةً وهو غيرُ معذَّبٍ ، وإنَّ الميتَ ربما تفترسُهُ السباعُ وتأكلُهُ !

من كتاب « الإحياء » وغيره ـ ككتابنا هـٰذا الذي ينجلي فيه الصريح الصُراح ـ وذهبَ إلىٰ أن إنكاره كفر ؟!) .
وبهـٰذا النص من هـٰذا الكتاب دافع ابنُ أبي الشريف في « المسامرة » (ص ٢٣٧) عن الغزالي من بعض التهم التي وجهت إليه في هـٰذا الباب .
نعم ، قال الإمام بأن النفس جوهر روحاني مجرَّد ، ولـٰكن هـٰذا أمر شاركه فيه أعلام من أهل السنة .

(١) كما في « البخاري » (٨٣٣) ، و« مسلم » (٥٨٩) .
(٢) رواه البخاري (٢١٨) ، ومسلم (٢٩٢) .
(٣) وتمامها : ﴿ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ .

وهٰذا هوسٌ ؛ أمَّا مشاهدةُ الشخصِ . . فهو مشاهدةٌ لظاهرِ الجسمِ ، والمدركُ للعذابِ جزءٌ مِنَ القلبِ ، أو مِنَ الباطنِ كيفَ كانَ ، وليسَ مِنْ ضرورةِ العذابِ ظهورُ حركةٍ في ظاهرِ البدنِ ، بلِ الناظرُ إلىٰ ظاهرِ النائمِ لا يشاهدُ ما يدركُهُ النائمُ مِنَ اللذَّةِ عندَ الاحتلامِ ، ومِنَ الألمِ عندَ تخيُّلِ الضربِ وغيرِهِ ، ولوِ انتبهَ النائمُ وأخبرَ عنْ مشاهداتِهِ وآلامِهِ ولذَّاتِهِ مَن لمْ يجْرِ له عهدٌ بالنومِ . . لبادرَ إلى الإنكارِ ؛ اغتراراً بسكونِ ظاهرِ جسمِهِ في مشاهدتِهِ إنكارَ المعتزلةِ لعذابِ القبرِ .

وأمَّا الذي تأكلُهُ السباعُ . . فغايةُ ما في البابِ أنْ يكونَ بطنُ السبعِ قبراً ، وإعادةُ الحياةِ إلىٰ جزءٍ يدركُ العذابَ ممكنٌ ، فما كلُّ متألِّمٍ يدركُ الألمَ مِنْ جميعِ بدنِهِ[1] .



الكلام عن سؤال الملكين

وأما سؤالُ مُنْكَرٍ ونَكِيرٍ : فحقٌّ ، والتصديقُ به واجبٌ ؛ لورودِ الشرعِ به وإمكانِهِ ؛ فإنَّ ذٰلكَ لا يستدعي منهُما إلا تفهيماً بصوتٍ أو بغيرِ صوتٍ ، ولا يستدعي منهُ إلا فهماً ، ولا يستدعي الفهمُ إلا حياةً ، والإنسانُ لا يفهمُ بجميعِ بدنِهِ بلْ بجزءٍ مِنْ باطنِ قلبِهِ ، وإحياءُ جزءٍ يفهمُ السؤالَ ويجيبُ ممكنٌ مقدورٌ عليهِ .

فيبقىٰ قولُ القائلِ : إنَّا نرى الميّتَ ولا نشاهدُ مُنْكَراً ونَكِيراً ،

---

(١) وهٰذه الشبهة إنما ترد علىٰ من يتوهم اقتران العذاب بجدران القبر ، وهو إنما سمي عذابَ القبر بالتغليب ، وإلا . . فالأصل أنه عذابٌ أو نعيمُ البرزخ ، فكما جهلنا آلية التعذيب في القبر . . فكذا يقال في مثل هٰذه المسائل .

إنكار عذاب القبر بدعوىٰ عدم المشاهدة.. مفضٍ إلىٰ إنكار الوحي

ولا نسمعُ صوتَهُما في السؤالِ ولا صوتَ الميتِ في الجوابِ . . فهٰذا يلزمُ منهُ أنْ ينكرَ مشاهدةَ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ لجبريلَ عليه السلامُ ، وسماعَهُ كلامَهُ وسماعَ جبريلَ جوابَهُ ، ولا يستطيعُ مصدِّقٌ بالشرعِ أنْ ينكرَ ذٰلكَ ؛ إذْ ليسَ فيه إلا أنَّ اللهَ تعالىٰ خلقَ له سماعاً لذٰلكَ الصوتِ ومشاهدةً لذٰلكَ الشخصِ ، ولمْ يخلقْ للحاضرينَ عندَهُ ولا لعائشةَ رضيَ اللهُ عنها وقدْ كانَتْ تكونُ عندَهُ حاضرةً في وقتِ ظهورِ بُرَحاءِ الوحيِ (١) ، فإنكارُ هٰذا مصدرُهُ الإلحادُ وإنكارُ سعةِ القدرةِ ، وقد فرغنا مِنْ إبطالِهِ (٢) .

ويلزمُ منهُ أيضاً إنكارُ ما يشاهدُهُ النائمُ ويسمعُهُ مِنَ الأصواتِ الهائلةِ المزعجةِ ، ولولا التجربةُ . . لبادرَ إلى الإنكارِ كلُّ مَنْ سمعَ مِنَ النائمِ حكايةَ أحوالِهِ .

فتعساً لمَنْ ضاقَتْ حوصلتُهُ عنْ تقديرِ اتساعِ القدرةِ لهٰذهِ الأمورِ المستحقرةِ بالإضافةِ إلىٰ خلْقِ السماواتِ والأرضِ وما بينَهُما معَ ما فيهِما مِنَ العجائبِ ، والسببُ الذي ينفِّرُ طباعَ أهلِ الضلالِ عنِ التصديقِ بهٰذه الأمورِ بعينِهِ منفِّرٌ عنِ التصديقِ بخلْقِ الإنسانِ مِنْ نطفةٍ قذرةٍ معَ ما فيهِ مِنَ العجائبِ والآياتِ لولا أنَّ المشاهدةَ تضطرُّهُ إلى التصديقِ بذٰلكَ .

---

(١) كما في « البخاري » (٢٦٦١) ، وبرحاء الوحي : شدَّته .
(٢) الإلحاد : الشكُّ في الله تعالىٰ ، أو هو الميل عن الحق ، والبحث في ذٰلك تقدم في القطب الأول .

فإذنْ ؛ ما لا برهانَ علىٰ إحالتِهِ لا ينبغي أنْ يُنكرَ بمجرَّدِ الاستبعادِ .

❁ ❁ ❁

الكلام عن الميزان

وأمَّا الميزانُ : فهو أيضاً حقٌّ ، وقدْ دلَّ عليهِ قواطعُ السمعِ ، وهو ممكنٌ ؛ فوجبَ التصديقُ به .

تحريجة : وما هي آلية وزن الأعمال وهي أعراضٌ ؟

فإنْ قيلَ : كيفَ توزنُ الأعمالُ وهي أعراضٌ قدِ انعدمَتْ والمعدومُ لا يوزنُ ؟ وإنْ قُدِّرَتْ إعادتُها وخلقُها في جسمِ الميزانِ . . كانَ محالاً ؛ لاستحالةِ إعادةِ الأعراضِ ، ثمَّ كيفَ تُخلقُ حركةُ يدِ الإنسانِ وهي طاعتُهُ في جسمِ الميزانِ ؟ أيتحرَّكُ بها الميزانُ فيكونُ ذٰلك حركةَ الميزانِ لا حركةَ يدِ الإنسانِ ؟ أو لا يتحرَّكُ فتكونُ الحركةُ قدْ قامَتْ بجسمٍ ليسَ هو متحركاً بها وهو محالٌ ؟ ثم إنْ تحرَّكَ . . فيتفاوتُ ميلُ الميزانِ بقدْرِ طولِ الحركاتِ وكثرتِها ، لا بقدْرِ مراتبِ الأجورِ ، فربَّ حركةٍ بجزءٍ يزيدُ إثمُها علىٰ حركةِ جميعِ البدنِ فراسخَ ؛ فهٰذا محالٌ ؟

الوزن لصحف الأعمال

فنقولُ : قدْ سُئِلَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ عنْ هٰذا . . فقالَ : توزنُ صحائفُ الأعمالِ ؛ فإنَّ الكرامَ الكاتبينَ يكتبونَ الأعمالَ في صحائفَ هي أجسامٌ ، فإذا وُضعَتْ في الميزانِ . . خلقَ اللهُ عزَّ وجلَّ في كفَّتِها ميلاً بقدْرِ رتبةِ الطاعاتِ وهو علىٰ ما يشاءُ قديرٌ (١) .

---

(١) اختلف أهل السنة والجماعة في كيفية وزن الأعمال ردّاً علىٰ بعض المعتزلة الذين أنكروا حقيقة الميزان لا الوزن ، وما ذكره المؤلف رحمه الله هو أحد الأقوال ، وقوله : (توزن صحائف الأعمال) يوهم أنه حديث بهٰذا اللفظ ، بل هو ←

فإنْ قيلَ : فأيُّ فائدةٍ في هـٰذا ، وما معنىٰ هـٰذه المحاسبةِ ؟

قلنا : لا يُطلبُ لفعلِ اللهِ تعالىٰ فائدةٌ ؛ فإنّهُ ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ ، وقد دللنا علىٰ هـٰذا ، ثم أيُّ بُعْدٍ في أنْ تكونَ الفائدةُ فيه : أنْ يشاهدَ العبدُ مقدارَ أعمالِهِ ويعلمَ أنَّهُ مجزيٌّ بها بالعدلِ ، أو مُتجاوزٌ عنهُ بالفضلِ ، ومَنْ يعزمْ علىٰ معاقبةِ وكيلِهِ بجنايتِهِ في أموالِهِ أو يعزمْ على الإبراءِ . . فمِنْ أينَ يبعدُ أنْ يعرِّفَهُ مقدارَ جنايتِهِ بأوضحِ الطرقِ ليعلمَ أنَّهُ في عقوبتِهِ عادلٌ ، وفي التجاوزِ عنه متفضِّلٌ ؟!

تحريجة : فما الفائدة من الوزن إذن ؟

العبد مع الله تعالىٰ بين عدل وفضل

هـٰذا إنْ طُلبَتِ الفائدةُ لأفعالِ اللهِ تعالىٰ ، وقدْ سبقَ بطلانُ ذٰلكَ .

الكلام عن الصراط

وأمَّا الصراطُ : فهو أيضاً حقٌّ ، والتصديقُ به واجبٌ ؛ لأنَّهُ ممكنٌ ؛ فإنَّهُ عبارةٌ عنْ جسرٍ ممدودٍ علىٰ متنِ جهنَّمَ يرِدُهُ الخلْقُ كافَّةً ، فإذا توافَوا عليهِ . . قيلَ للملائكةِ : ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ .

تحريجة : كيف يمكن المرور عليه وهو بهـٰذا الوصف ؟

فإنْ قيلَ : كيفَ يمكنُ ذٰلكَ وهو فيما رُوِيَ أدقُّ مِنَ الشعرِ وأحدُّ مِنَ السيفِ ، فكيفَ يمكنُ المرورُ عليهِ ؟

← نظر في مجمل ما ورد في ذٰلك وحكايته وترجيحه على الآثار الأخرىٰ ، وبهـٰذا اللفظ أوقفه القرطبي على ابن عمر رضي الله عنهما في « الجامع لأحكام القرآن » (١٦٥/٧) .

قال الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (٥٣٩/١٣) : (والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذٍ تجسد أو تجعل في أجسام . . . ثم توزن) ، ويؤيد ذٰلك تجسيد الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة ، ويؤيد خلْقَ ميلِ إحدى الكفتين المذكور حديثُ البطاقة المشهور .

قلنا : هٰذا إنْ صدرَ ممَّنْ ينكرُ قدرةَ اللهِ تعالىٰ . . فالكلامُ معَهُ في إثباتِ عمومِ قدرتِهِ ، وقدْ فرغنا منهُ .

وإنْ صدرَ مِنْ معترفٍ بالقدرةِ . . فليسَ المشيُ علىٰ هٰذا بأعجبَ مِنَ المشي في الهواءِ والربُّ سبحانَهُ وتعالىٰ قادرٌ علىٰ خلْقِ قدرةٍ عليهِ ، ومعناه : أن يخلقَ له قدرةَ المشيِ على الهواءِ ولا يخلقَ في ذاتِهِ هُوِيّاً إلىٰ أسفلَ ، ولا في الهواءِ انخراقاً ، فإذا أمكنَ هٰذا في الهواءِ . . فالصراطُ أثبتُ مِنَ الهواءِ بكلِّ حالٍ (١) .

❀ ❀ ❀

الفصلُ الثاني : في الاعتذارِ عنِ الإخلالِ بفصولٍ شُحنَتْ بها المعتقداتُ ورأيتُ الإعراضَ عنْ ذكرها أولىٰ ؛ لأنَّ المعتقداتِ المختصرةَ حقُّها ألَّا تشتملَ إلا على المهمِّ الذي لا بدَّ منهُ في صحَّةِ الاعتقادِ .

ثمَّ أمور بالعقيدة لا حاجة لتنويرها

أمَّا الأمورُ التي لا حاجةَ إلىٰ إخطارِها بالبالِ ، وإنْ خطرَتْ بالبالِ فلا معصيةَ في عدمِ معرفتِها وعدمِ العلمِ بأحكامِها . . فالخوضُ فيها بحثٌ عنْ حقائقِ الأمورِ ، وهي غيرُ لائقةٍ بما يُرادُ منهُ تهذيبُ الاعتقادِ ، وذٰلك الفنُّ تحصرُهُ ثلاثةُ فنونٍ ؛ عقليٌّ ولفظيٌّ وفقهيٌّ .

أمَّا العقليُّ . . فكالبحثِ عنِ القدرةِ الحادثةِ أنَّها تتعلَّقُ بالضدينِ

---

(١) بل إن المشي على البسيطة هو عين المشي على الصراط ، ولٰكن إلف العادة في الأول جعل العبد يغفل عن قدرة الله تعالىٰ ، ولو تنبَّه . . لعلم أنه مقدور الله في الحالين .

أم لا ، وتتعلَّقُ بالمختلفاتِ أم لا ، وهلْ يجوزُ قدرةٌ حادثةٌ تتعلَّقُ بفعلٍ مباينٍ لمحلِّ القدرةِ ، وأمثالٍ له .

وأمَّا اللفظيةُ . . فكالبحثِ عن المسمَّىٰ باسمِ الرزْقِ ما هو ؟ ولفظِ التوفيقِ والخذلانِ والإيمانِ ما حدودُها ومسبَّباتُها ؟

وأمَّا الفقهيةُ . . فكالبحثِ عنِ الأمرِ بالمعروفِ متىٰ يجبُ ؟ وعنِ التوبةِ وما حكمُها ؟ . . . إلىٰ نظائرِ ذٰلكَ .

المهم في العقيدة

وكلُّ ذٰلكَ ليسَ بمهمٍّ ، بلِ المهمُّ أنْ ينفيَ الإنسانُ الشكَّ عنْ نفسِهِ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ على القدْرِ الذي حُقِّقَ في القطبِ الأوَّلِ ، وفي صفاتِهِ وأحكامِها كما حُقِّقَ في القطبِ الثاني ، وفي أفعالِهِ بأنْ يعتقدَ فيها الجوازَ دونَ الوجوبِ كما في القطبِ الثالثِ ، وفي رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بأنْ يعرفَ صدْقَهُ ويصدِّقَهُ في كلِّ ما جاءَ بهِ كما ذكرناهُ في هٰذا القطبِ .

وما خرجَ عن هٰذا فغيرُ مهمٍّ ، ونحن نوردُ مِنْ كلِّ فنٍّ ممَّا أهملناهُ مسألةً لتُعرفَ بها نظائرُها ، ويُحقَّقَ خروجُها عنِ المهمَّاتِ المقصودةِ في المعتقداتِ .

❁ ❁ ❁

مثال المسائل العقلية : هل المقتول ميت بأجله ؟

أمَّا المسألةُ العقليَّةُ : فكاختلافِ الناس في أنَّ مَنْ قُتِلَ : هلْ يُقالُ : إنَّهُ ماتَ بأجلِهِ ، ولوْ قُدِّرَ عدمُ قتلِهِ . . هلْ كانَ يجبُ موتُهُ أم لا ؟[1] .

---

(1) وهي مسألة أثارها بعض المعتزلة ؛ كالكعبي وأبي هذيل ، وقد رد قاضيهم ←

وهٰذا فنٌّ مِنَ العلمِ لا يضرُّ تركُهُ ، ولكنَّا نشيرُ إلىٰ طريقِ الكشفِ فيهِ فنقولُ :

كلُّ شيئينِ لا ارتباطَ لأحدِهما بالآخرِ ثمَّ اقترنا في الوجودِ . . فليسَ يلزمُ مِنْ تقدير نفيِ أحدِهما انتفاءُ الآخرِ ، فلوْ ماتَ زيدٌ وعمرٌو معاً ، ثمَّ قدَّرْنا عدمَ موتِ زيدٍ . . لمْ يلزمْ منهُ لا عدمُ موتِ عمرٍو ولا وجودُ موتِهِ ، وكذا إذا ماتَ زيدٌ عندَ كسوفِ القمرِ مثلاً ، فلوْ قدَّرْنا عدمَ الموتِ . . لمْ يلزمْ عدمُ الكسوفِ بالضرورةِ ، ولوْ قدَّرْنا عدمَ الكسوفِ . . لمْ يلزمْ عدمُ الموتِ ؛ إذْ لا ارتباطَ لأحدِهما بالآخرِ .

العلاقة بين شيئين ثلاثة

أمَّا الشيئانِ اللَّذانِ بينَهُما علاقةٌ وارتباطٌ . . فهي ثلاثةُ أقسامٍ :

العلاقة المتكافئة

أحدُها : أنْ تكونَ العلاقةُ متكافئةً ؛ كالعلاقةِ بينَ اليمينِ والشمالِ ، والفوقِ والتحتِ ، فهٰذا ممَّا يلزمُ فقدُ أحدِهما عندَ تقديرِ فقدِ الآخرِ ؛ لأنَّهما مِنَ المتضايفاتِ التي لا تقومُ حقيقةُ أحدِهما إلا معَ الآخرِ .

علاقة الشرط مع المشروط

الثاني : ألَّا يكونا على التكافؤِ ، لٰكن لأحدِهما رتبةُ التقدُّمِ ؛ كالشرطِ معَ المشروطِ ، ومعلومٌ أنَّهُ يلزمُ مِنْ عدمِ الشرطِ عدمُ المشروطِ ، فإذا رأينا علْمَ الشخصِ معَ حياتِهِ ، وإرادتَهُ معَ علمِهِ . . فيلزمُ ـ لا محالةَ ـ مِنْ تقديرِ انتفاءِ الحياةِ انتفاءُ العلمِ ، ومِنْ تقديرِ

← عبد الجبار علىٰ بعض أقوالهم ، وأثبت الأجل الواحد ، انظر « المغني » (١١/١٨) ، والمقتول عند أهل السنة لو أنه لم يقتل . . يتوقفون في إثبات موته تلك اللحظة أو بقائه حياً ، فإن وقع الموت . . علمنا أنه وقع في علم الله تعالىٰ موته هٰذه الساعة .

انتفاءِ العلمِ انتفاءُ الإرادةِ ، ويعبَّرُ عنْ هـٰذا بالشرطِ ، وهو الذي لا بدَّ منهُ لوجودِ الشيءِ ، ولـٰكن ليسَ وجودُ الشيءِ به ، بلْ عندَهُ ومعَهُ .

علاقة العلة مع المعلول

الثالثُ : العلاقةُ التي بين العلَّةِ والمعلولِ ، ويلزمُ مِنْ تقديرِ عدمِ العلَّةِ عدمُ المعلولِ إن لمْ يكنْ للمعلولِ إلا علَّةٌ واحدةٌ ، فإنْ تُصوِّرَ أنْ تكونَ له علَّةٌ أخرىٰ . . فيلزمُ مِنْ تقديرِ نفي كلِّ العللِ نفيُ المعلولِ ، ولا يلزمُ مِنْ تقديرِ نفي علَّةٍ بعينِها نفيُ المعلولِ مطلقاً ، بلْ يلزمُ نفيُ معلولِ تلكَ العلَّةِ على الخصوصِ .

فإذا تمهَّدَ هـٰذا المعنىٰ . . رجعنا إلى القتلِ والموتِ ، فالقتلُ عبارةٌ عنْ حزِّ الرقبةِ ، وهو راجعٌ إلىٰ أعراضٍ هي حركاتٌ في يدِ الضاربِ والسيفِ ، وأعراضٍ هي افتراقاتٌ في أجزاءِ رقبةِ المضروبِ ، وقدِ اقترنَ بها عَرَضٌ آخرُ وهو الموتُ ، فإن لمْ يكنْ بينَ الحزِّ والموتِ ارتباطٌ . . لمْ يلزمْ مِنْ تقديرِ نفيِ الحزِّ نفيُ الموتِ ؛ فإنَّهُما شيئانِ مخلوقانِ معاً على الاقترانِ بحكمِ إجراءِ العادةِ ، لا ارتباطَ لأحدِهِما بالآخرِ ، فهما كالمقترنينِ اللَّذينِ لمْ تجرِ العادةُ بافتراقِهما .

وإنْ كانَ الحزُّ علَّةَ الموتِ ومولِّدَهُ ولمْ تكنْ علةٌ سواهُ . . لزمَ مِنِ انتفائِهِ انتفاءُ الموتِ ، ولـٰكن لا خلافَ في أنَّ للموتِ عللاً مِنْ أمراضٍ وأسبابٍ باطنةٍ سوى الحزِّ عندَ القائلينَ بالعللِ ، فلا يلزمُ مِنْ نفي الحزِّ نفيُ الموتِ مطلقاً ما لمْ يقدَّرْ معَ ذٰلكَ انتفاءُ سائرِ العللِ .

المستبدُّ بخلقِ الموت هو الربُّ تعالىٰ، والحزُّ عرضٌ مخلوق عنده

فنرجعُ إلىٰ غرضِنا فنقولُ : مَنِ اعتقدَ مِنْ أهلِ السنَّةِ أنَّ اللهَ تعالىٰ مستبِدٌّ بالاختراعِ بلا تولُّدٍ ، ولا يكونُ مخلوقٌ علَّةَ مخلوقٍ آخرَ . . فنقولُ : الموتُ أمرٌ استبدَّ الربُّ تعالىٰ باختراعِهِ معَ الحزِّ ، فلا يجبُ مِنْ تقديرِ عدمِ الحزِّ عدمُ الموتِ ، وهو الحقُّ ، ومَنِ اعتقدَ كونَهُ علَّةً وانضافَ إليهِ مشاهدتُهُ صحةَ الجسمِ وعدمَ مُهْلِكٍ مِنْ خارجٍ . . اعتقدَ أنَّهُ لو انتفى الحزُّ وليسَ ثَمَّ علَّةٌ أخرىٰ . . وجبَ انتفاءُ المعلولِ لانتفاءِ جميعِ العللِ ، وهٰذا الاعتقادُ صحيحٌ لوْ صحَّ اعتقادُ التعليلِ وحصرُ العللِ فيما عُرِفَ انتفاؤُهُ .

فإذنْ ؛ هٰذهِ المسألةُ طُوِّلَ النزاعُ فيها ، ولمْ يشعرْ أكثرُ الخائضينَ فيها بمثارِها ، فينبغي أنْ يُطلبَ هٰذا مِنَ القانونِ الذي ذكرناهُ في عمومِ قدرةِ اللهِ تعالىٰ وإبطالِ التولُّدِ (١) .

السبب الرئيس في الموت هو الأجل الذي قدَّره الله ، وما سوىٰ ذٰلك فهي مقترنات

ويُبْنَىٰ علىٰ هٰذا أنَّ مَنْ قُتِلَ ينبغي أنْ يُقالَ : إنَّهُ ماتَ بأجلِهِ ؛ لأنَّ الأجلَ عبارةٌ عنِ الوقتِ الذي خلقَ اللهُ تعالىٰ فيهِ موتَهُ ، سواءٌ كانَ معَهُ حزُّ رقبةٍ ، أو كسوفُ قمرٍ ، أو نزولُ مطرٍ ، أو لمْ يكنْ ؛ لأنَّ كلَّ هٰذهِ عندَنا مقترناتٌ وليسَتْ مؤثراتٍ ، ولٰكنَّ اقترانَ بعضِها يتكرَّرُ بالعادةِ ، وبعضُها لا يتكرَّرُ .

فأمَّا مَنْ جعلَ للموتِ سبباً طبيعياً مِنَ الفطرةِ ، وزعمَ أنَّ كلَّ مزاجٍ فلهُ رتبةٌ معلومةٌ في القوَّةِ إذا خُلِّيَتْ ونفسَها . . تمادَتْ إلىٰ منتهىٰ مدَّتِها ، ولوْ أُفسدَتْ علىٰ سبيلِ الاخترامِ . . كانَ ذٰلكَ استعجالاً بالإضافةِ إلىٰ مقتضىٰ طباعِها ، والأجلُ عبارةٌ عنِ المدَّةِ

---

(١) انظر (ص ٢٠٦ ، ٢٢٣) .

الطبيعيَّةِ كما يُقالُ : الحائطُ مثلاً يبقىٰ مئةَ سنةٍ بقدْرِ إحكامِ بنائِهِ ، ويمكنُ أنْ يُهدمَ بالفأسِ في الحالِ ، والأجلُ يعبَّرُ به عنْ مدَّتِهِ التي له بذاتِهِ وقوَّتِهِ ؛ فيلزمُ مِنْ ذٰلكَ أنْ يُقالَ إذا هُدِمَ بالفأسِ : (لمْ ينهدمْ بأجلِهِ) ، وإن لمْ يُتعرَّضْ له مِنْ خارجٍ حتى انحطَّتْ أجزاؤُهُ . . فيُقالُ : (انهدمَ بأجلِهِ) ؛ فهٰذا اللفظُ يُبتنىٰ علىٰ ذٰلكَ الأصلِ (١) .

❁ ❁ ❁

مثال المسائل اللفظية : هل يزيد الإيمان أو ينقص ؟

أمَّا المسألةُ الثانيةُ وهي اللفظيَّةُ : فكاختلافِهِمْ في أنَّ الإيمانَ : هل يزيدُ وينقصُ ، أمْ هو علىٰ رتبةٍ واحدةٍ ؟

وهٰذا الاختلافُ منشؤُهُ الجهلُ بكونِ الاسمِ مشتركاً ؛ أعني : اسمَ الإيمانِ ، وإذا فُصِّلَ مسمَّياتُ هٰذا اللفظِ . . ارتفعَ الخلافُ (٢) .

معاني الإيمان

وهو مشتركٌ بينَ ثلاثةِ معانٍ ؛ إذْ قدْ يعبَّرُ به عنِ التصديقِ اليقينيِّ البرهانيِّ ، وقدْ يعبَّرُ به عنِ التصديقِ الاعتقاديِّ التقليديِّ إذا كانَ جزماً ، وقدْ يعبَّرُ به عنْ تصديقٍ معَهُ العملُ بموجَبِ التصديقِ .

ودليلُ إطلاقِهِ على الأوَّلِ : أنَّ مَنْ عرفَ اللهَ تعالىٰ بالدليلِ وماتَ عَقِيبَ معرفتِهِ . . فإنَّا نحكمُ بأنَّهُ ماتَ مؤمناً .

---

(١) ويحتمل هٰذا المعنى الذي قال به بعض من أهل السنة وغيرهم قوله تعالىٰ : ﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ﴾ ، والحال كما يقول الفلكيون : يمكن للنجم أن يعيش كذا وكذا سنة ، والله سبحانه وتعالىٰ غالب علىٰ أمره ، فتنكدر بالأجل المحتوم لا بالأجل المقدر عندهم .
والمؤلف يرد بذٰلك علىٰ عامة المعتزلة في ذٰلك على اختلاف مذاهبهم .

(٢) وهو خلاف بين الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة .

ودليلُ إطلاقِهِ على التصديقِ التقليديِّ : أنَّ جماهيرَ العربِ كانوا يصدِّقونَ رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بمجرَّدِ إحسانِهِ إليهِمْ وتلطُّفِهِ بهِمْ ونظرِهِمْ في قرائنِ أحوالِهِ ، مِنْ غيرِ نظرٍ في أدلَّةِ الوحدانيةِ ووجهِ دلالةِ المعجزةِ ، وقدْ كانَ يحكمُ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بإيمانِهِمْ[1] .

وقدْ قالَ اللهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا ﴾ أي : بمصدِّقٍ ، ولمْ يفرِّقْ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بينَ تصديقٍ وتصديقٍ .

ودليلُ إطلاقِهِ على الفعلِ : قولُهُ عليهِ السلامُ : « لا يزني الزاني حينَ يزني وهو مؤمنٌ »[2] ، وقولُهُ عليه السلامُ : « الإيمانُ بضعٌ وسبعونَ باباً ، أدناها إماطةُ الأذىٰ عنِ الطريقِ »[3] .

تفاوت اليقينيات راجع إلىٰ طمأنينة القلب ، لا لذاتها

فنرجعُ إلى المقصودِ ونقولُ : إنْ أُطلقَ الإيمانُ بمعنى التصديقِ البرهانيِّ . . لمْ يُتصوَّرْ زيادتُهُ ونقصانُهُ ، بلِ اليقينُ إنْ حصلَ بكمالِهِ . . فلا مزيدَ عليهِ ، وإنْ لمْ يحصلْ بكمالِهِ . . فليسَ بيقينٍ ، وهي خطَّةٌ واحدةٌ ، لا يتصوَّرُ فيها زيادةٌ ونقصانٌ إلا أنْ يُرادَ بهِ زيادةُ وضوحٍ ؛ أي : زيادةُ طُمأنينةِ النفسِ إليه ؛ فإنَّ النفسَ تطمئنُّ إلى اليقينياتِ النظريَّةِ في الابتداءِ إلىٰ حدٍّ ما ، فإنْ تواردَتِ الأدلَّةُ علىٰ شيءٍ واحدٍ . . أفادَ تظاهرُ الأدلَّةِ زيادة

---

(١) كحديث ضمام بن ثعلبة في « البخاري » (٦٣) وأمثاله كثير .

(٢) رواه البخاري (٢٤٧٥) ، ومسلم (٥٧) .

(٣) رواه البخاري (٩) ، ومسلم (٣٥) .

طُمأنينـةٍ ، وكلُّ مَـنْ مارسَ العلومَ أدركَ تفاوتاً في طُمأنينةِ نفسِـهِ إلى العلـمِ الضـروريِّ ؛ وهو العلمُ بـأنَّ الاثنينِ أكثـرُ مِنَ الواحدِ ، وإلـىٰ علمِـهِ بحَـدَثِ العالـمِ وأنَّ محدثَـهُ واحـدٌ ، ثمَّ يـدركُ أيضاً التفرقـةَ بيـنَ آحادِ المسـائلِ بكثـرةِ أدلَّتِها وقلَّتِهـا ، فالتفاوتُ في طُمأنينـةِ النفـسِ مشـاهدٌ لكلِّ ناظرٍ مِنْ باطنِهِ ، فإنْ فسَّـرَتِ الزيادةُ بـه . . لمْ يمنعْهُ أيضاً في هـٰذا التصديقِ .

أمَّا إذا أُطلقَ بمعنى التصديقِ التقليديِّ . . فذٰلكَ لا سبيلَ إلىٰ جحْدِ التفاوتِ فيهِ ؛ فإنَّا ندركُ بالمشاهدةِ مِنْ حالِ اليهوديِّ في تصميمِهِ علىٰ عقدِهِ ومِنْ حالِ النصرانيِّ والمسلمِ تفاوتاً ، حتىٰ إنَّ الواحدَ منهم لا يُؤثِّرُ في نفسِهِ وحلِّ عقْدِ قلبِهِ التهويلاتُ والتخويفاتُ ، ولا التحقيقاتُ العلميَّةُ ولا التخييلاتُ الإقناعيَّةُ ، والواحدُ منهُمْ معَ كونِهِ جازماً في اعتقادِهِ . . تكونُ نفسُهُ أطوعَ لقبولِ اليقينِ ، وذٰلكَ لأنَّ الاعتقادَ على القلبِ مثلُ عقدةٍ ليسَ فيها انشراحٌ وبردُ يقينٍ ، والعقدةُ تختلفُ في شدَّتِها وضعفِها ، فلا ينكِرُ هـٰذا التفاوتَ منصفٌ ، وإنَّما ينكرُهُ الذينَ سمعوا مِنَ العلومِ والاعتقاداتِ أساميَها ولمْ يدركوا مِنْ أنفسِهِمْ ذوقَها ، ولمْ يلاحظوا اختلافَ أحوالِهِمْ وأحوالِ غيرِهِمْ فيها .

وأمَّا إذا أُطلقَ بالمعنى الثالثِ وهو العملُ معَ التصديقِ . . فلا يخفىٰ تطرُّقُ التفاوتِ إلىٰ نفسِ العملِ .

وهـلْ يتطرَّقُ بسـببِ المواظبةِ على العملِ تفـاوتٌ إلىٰ نفسِ التصديقِ ؟

هٰذا فيهِ نظرٌ ، وتركُ المداهنةِ أولىٰ في مثلِ هٰذا المقامِ ، والحقُّ أحقُّ ما قيلَ ؛ فأقولُ :

أثر المواظبة على الطاعات في ترسيخ المعتقدات

إنَّ المواظبةَ على الطاعاتِ لها تأثيرٌ في تأكيدِ طُمأنينةِ النفسِ إلى الاعتقادِ التقليديِّ ورسوخِهِ في النفسِ ، وهٰذا أمرٌ لا يعرفُهُ إلا مَنْ سَبَرَ أحوالَ نفسِهِ ، وراقبَها في وقتِ المواظبةِ على الطاعةِ وفي وقت الفترة ، ولاحظَ تفاوتَ الحالِ في باطنِهِ ؛ فإنَّهُ يزدادُ بسببِ المواظبةِ على العملِ أُنْساً بمعتقداتِهِ ، وتتأكَّدُ به طُمأنينتُهُ ، حتىٰ إنَّ المعتقدَ الذي طالَتْ منه المواظبةُ على العملِ بموجَبِ اعتقادِهِ أَعْصَىٰ نفساً على المحاولِ تغييرَهُ وتشكيكَهُ ممَّن لمْ تطلْ مواظبتُهُ ، بلِ العاداتُ تقضي بها ؛ فإنَّ مَنْ يعتقدُ في قلبِهِ الرحمةَ علىٰ يتيمٍ ، فإنْ أقدمَ علىٰ مسحِ رأسِهِ وتفقُّدِ أمرِهِ . . صادفَ في قلبِهِ عندَ ممارسةِ العملِ بموجَبِ الرحمةِ زيادةَ تأكيدٍ في الرحمةِ ، ومَنْ يتواضعْ بقلبِهِ لغيرِهِ ، فإذا عملَ بموجَبِهِ ساجداً له أو مقبِّلاً يدَهُ . . ازدادَ التعظيمُ والتواضعُ في قلبِهِ ؛ ولذٰلك تُعُبِّدْنا بالمواظبةِ علىٰ أفعالٍ هي مقتضىٰ تعظيمِ القلبِ مِنَ الركوعِ والسجودِ ؛ ليزدادَ بسببِهِ تعظيمُ القلوبِ .

المواظبُ على الطاعة يجد من نفسه زيادة أنسٍ لمعتقده

فهٰذهِ أمورٌ يجحدُها المتحذلقونَ في الكلامِ ، الذينَ أدركوا ترتيبَ العلومِ بسماعِ الألفاظِ ولمْ يدركوها بذوقِ النظرِ ، فهٰذهِ حقيقةُ هٰذهِ المسألةِ .

مثال آخر للمسائل اللفظية : ما هي حقيقة الرزق ؟

ومِنْ هٰذا الجنسِ اختلافُهم في معنى الرزقِ ، وقولُ المعتزلةِ : إنَّ ذٰلكَ مخصوصٌ بما يملكُهُ الإنسانُ ؛ حتىٰ ألزموا أنَّهُ لا رزقَ للهِ

تعالىٰ على البهائمِ ، وربما قالوا : هو ما لا يحرمُ تناولُهُ ، فقيلَ لهم : فالظَّلَمَةُ ماتوا وقدْ عاشوا طولَ عمرِهِمْ ولمْ يرزقوا ![1] .

اعرف لعمرك قدره واصرفه في المهم

وقالَ أصحابُنا : إنه عبارةٌ عنِ المنتفعِ به كيفَ كانَ ، ثمَّ هو منقسمٌ إلىٰ حلالٍ وحرامٍ ، ثم طوَّلوا في حدِّ الرزقِ وحدِّ النعمةِ ، وتضييعُ الوقتِ بهٰذا وأمثالِهِ دأْبُ مَنْ لا يميزُ بينَ المهمِّ وغيرِهِ ، ولا يعرفُ قدْرَ بقيةِ عمرِهِ وأنَّهُ لا قيمةَ له[2] ، فلا ينبغي أنْ يُضيِّعَ إلا بالأهمِّ ، وبينَ يدي النُّظَّارِ أمورٌ مشكلةٌ ، البحثُ عنها أهمُّ مِنَ البحثِ عنْ موجَبِ الألفاظِ ومقتضى الإطلاقاتِ ، فنسألُ اللهَ تعالىٰ أنْ يوفِّقَنا للاشتغالِ بما يعنينا .

❁ ❁ ❁

مثال المسائل الفقهية : هل للفاسق أن يأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر ؟

أمَّا المسألةُ الثالثةُ الفقهيَّةُ : فمثلُ اختلافِهِمْ في أنَّ الفاسقَ : هلْ لهُ أنْ يحتسبَ ؟[3] .

وهٰذا نظرٌ فقهيٌّ ، فمِنْ أينَ يليقُ بالكلامِ ثمَّ بالمختصراتِ ؟! ولكنَّا نقولُ :

الحقُّ أن له أن يحتسبَ ، وسبيلُهُ التدرُّجُ في التصويرِ ، وهو أنْ نقولَ : هلْ يشترطُ في الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عنِ المنكرِ كونُ الآمرِ أو الناهي معصوماً عنِ الصغائرِ والكبائرِ جميعاً ؟

فإنْ شُرِطَ ذٰلكَ . . كانَ خرقاً للإجماعِ ؛ فإنَّ عصمةَ الأنبياءِ عَنِ

---

(١) وهٰذا القول لجماعة منهم فقط ، وبعضهم وافق أهل السنة في ذٰلك .

(٢) معنىٰ (لا قيمة له) هنا : غلاؤه ونفاسته .

(٣) أي : يمارس الحسبة ؛ وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الكبائرِ عُرفَتْ شرعاً ، وعَنِ الصغائرِ مختلفٌ فيها ، فمتىٰ يُوجدُ في الدنيا معصومٌ ؟

وإنْ قلتُمْ : إنَّ ذٰلك لا يشترطُ ، حتىٰ يجوزُ للابسِ الحريرِ مثلاً وهو عاصٍ به أن يَمنعَ مِنَ الزنا وشربِ الخمرِ . . **فنقولُ** : وهلْ لشاربِ الخمرِ أنْ يحتسبَ على الكافرِ ويمنعَهُ مِن الكفرِ ويقاتلَهُ عليهِ ؟

فإنْ قالوا : لا . . خرقوا الإجماعَ ؛ إذْ جنودُ المسلمينَ لمْ تزلْ مشتملةً على العصاةِ والمطيعينَ ولم يُمنعوا مِنَ الغزوِ ، لا في عصرِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ولا في عصرِ الصحابةِ ولا التابعينَ .

فإنْ قالوا : نعمْ . . **فنقولُ** : شاربُ الخمرِ هلْ له أنْ يَمنعَ مِنَ القتلِ أم لا ؟

فإنْ قالوا : لا . . **قلنا** : فما الفرقُ بينَ هٰذا وبينَ لابسِ الحريرِ إذا منَعَ مِنَ الخمرِ ، والزاني إذا منَعَ مِنَ الكفرِ ؟ فكما أنَّ الكبيرةَ فوقَ الصغيرةِ . . فالكبائرُ أيضاً متفاوتةٌ .

وإنْ قالوا : نعمْ ، وضبطوا ذٰلكَ بأنَّ المُقْدِمَ علىٰ شيءٍ لا يَمْنَعُ مِنْ مثلِهِ ولا ممَّا دونَهُ ، ولهُ أنْ يمنعَ ممَّا فوقَهُ . . **فهٰذا تحكُّمٌ لا مستندَ له** ؛ إذِ الزنا فوقَ الشربِ ، ولا يبعدُ أنْ يزنيَ ويمنعَ مِنَ الشربِ ويمتنعَ منه ، بلْ ربما يشربُ ويمنعُ غلمانَهُ وأصحابَهُ مِنَ الشربِ ويقولُ : تركُ ذٰلكَ واجبٌ عليَّ وعليكُمْ ، والأمرُ بتركِ

من تلبُّس بالمنكر لا يُمنع من إنكاره علىٰ غيره

المحرَّمِ واجبٌ عليَّ معَ التركِ ، فلي أنْ أتقرَّبَ بأحدِ الواجبينِ ، ولمْ يلزمني مِنْ تركِ أحدِهِما تركُ الآخرِ .

فإذنْ ؛ كما يجوزُ أنْ يتركَ الأمرَ بتركِ الشربِ وهو يتركُهُ . . يجوزُ أنْ يشربَ ويأمرَ بالتركِ ، **فهما واجبانِ ، فلا يلزمُ بتركِ أحدِهِما تركُ الآخرِ .**

تحريجة : فما القول فيمن يزني بامرأة ويأمرها بستر وجهها إن هي كشفته ؟

فإنْ قيلَ : فيلزمُ علىٰ هٰذا أمورٌ شنيعةٌ ؛ وهو أنْ يزنيَ الرجلُ بامرأةٍ مُكْرِهاً إيَّاها على التمكينِ ، فإذا قالَ لها في أثناء الزنا عندَ كشفِها وجهَها باختيارها : لا تكشفي وجهَكِ ؛ فإنِّي لستُ مَحْرَماً لكِ ، والكشفُ لغيرِ المَحْرمِ حرامٌ ، وأنتِ مُكْرَهةٌ على الزنا ومختارةٌ في كشفِ الوجهِ ؛ فأمنعُكِ مِنْ هٰذا . . فلا شكَّ مِنْ أنَّ هٰذه حسبةٌ باردةٌ شنيعةٌ ، لا يصيرُ إليها عاقلٌ !

ما قولكم بمن صلىٰ وترك الوضوء أو تسحر وترك الصيام ؟

وكذٰلكَ قولُهُ : إنَّ الواجبَ عليَّ شيئانِ : العملُ والأمرُ للغيرِ ، وأنا أتعاطىٰ أحدَهُما وإنْ تركتُ الثاني ؛ كقولِهِ : الواجبُ عليَّ الوضوءُ والصلاةُ ، وأنا أصلِّي وإنْ تركتُ الوضوءَ ، والمسنونُ في حقِّي الصومُ والتسحُّرُ [١] ، وأنا أتسحَّرُ وإنْ تركتُ الصومَ ، وذٰلكَ محالٌ ؛ لأنَّ التسحُّرَ للصومِ والوضوءَ للصلاةِ وكلَّ واحدٍ شرطُ الآخرِ [٢] ، وهو متقدِّمٌ في الرتبةِ على المشروطِ ، فكذٰلكَ نفسُ المرءِ مقدَّمٌ علىٰ غيرِهِ ، فليهذبْ نفسَهُ أوّلاً ثمَّ غيرَهُ ،

---

(١) يعني : في الصوم المسنون .

(٢) أما في الصلاة . . فمسلَّمٌ ، وأما في الصوم . . فليس شرطاً شرعاً ، بل هو سنة كما بيَّن المصنف قبله .

أمَّا إذا أهملَ نفسَهُ واشتغلَ بغيرِهِ . . كانَ ذلكَ عكسَ الترتيبِ الواجبِ ، بخلافِ ما إذا هذَّبَ نفسَهُ وتركَ الحِسْبةَ وتهذيبَ غيرِهِ ؛ فإنَّ ذلك معصيةٌ ، ولكنَّهُ لا تناقضَ فيهِ ، وكذلكَ الكافرُ ليسَ له ولايةُ الدعوةِ إلى الإسلامِ ما لمْ يسلمْ هو بنفسِهِ ؛ فلوْ قالَ : الواجبُ عليَّ شيئانِ ولي أنْ أتركَ أحدَهُما دونَ الثاني . . لمْ يمكنْ منهُ .

والجوابُ : أنَّ حسبةَ الزاني بالمرأةِ المكرهةِ عليها ومنعَها مِنْ كشفِها وجهَها جائزةٌ عندنا ، وقولكم : (إنَّ هذه حسبةٌ باردةٌ شنيعةٌ) . . فليسَ الكلامُ في أنَّها حارَّةٌ أوْ باردةٌ ، مستلذَّةٌ أو مستشنعةٌ ، **بلِ الكلامُ في أنَّها حقٌّ أو باطلٌ** ، وكمْ مِنْ حقٍّ مستبرَدٍ مستثقَلٍ ، وكمْ مِنْ باطلٍ مستحلىً مستعذَبٍ ، فالحقُّ غيرُ اللَّذيذِ ، والباطلُ غيرُ الشنيعِ .

والبرهانُ القاطعُ فيه : هو أنَّا نقولُ : قولُهُ لها : لا تكشفي وجهَكِ ؛ فإنَّهُ حرام ، ومنعُهُ إيَّاها بالعملِ . . قولٌ وفعلٌ ، وهذا القولُ والفعلُ إمَّا أنْ يُقالَ : حرامٌ ، أو يُقالَ : واجبٌ ، أو يُقالَ : هو مباحٌ .

❁ ❁ ❁

فإنْ قلتُمْ : إنه واجبٌ . . فهو المقصود ، وإنْ قلتُمْ : إنه مباح . . فله أن يفعل ما هو مباح ، وإنْ قلتُمْ : إنه حرامٌ . . فما مستندُ تحريمِهِ وقدْ كانَ هذا واجباً قبلَ اشتغالِهِ بالزنا ؟

فمِنْ أينَ يصيرُ الواجبُ حراماً باقتحامِهِ محرَّماً ؟

هل يصير الواجب محرماً باقتحامه المحرّم ؟

وليسَ في قولِهِ إلَّا خبرُ صدقٍ عنِ الشرعِ بأنَّهُ حرامٌ ، وليسَ في فعلِهِ إلَّا المنعُ مِنِ اتخاذِ ما هو حرامٌ ، والقولُ بتحريمِ واحدٍ منهُما محالٌ .

ولسنا نعني بقولِنا : (للفاسقِ ولايةُ الحِسبةِ) إلَّا أنَّ قولَهُ حقٌّ وفعلَهُ ليسَ بحرامٍ .

وليسَ هـٰذا كالصلاةِ والوضوءِ ؛ فإنَّ الصلاةَ هي المأمورُ بها وشرطُها الوضوءُ ، فهي بغيرِ وضوءٍ معصيةٌ وليسَتْ بصلاةٍ ، بلْ تخرجُ عنْ كونِها صلاةً ، وهـٰذا القولُ لمْ يخرجْ عنْ كونِهِ حقّاً ، ولا الفعلُ خرجَ عنْ كونِهِ منعاً مِنَ الحرامِ .

وكـذٰلك السحورُ عبارةٌ عـنِ الاستعانةِ على الصومِ بتقديمِ الطعـامِ ، ولا تعقلُ الاستعانةُ مِنْ غيرِ العزمِ علىٰ إيجادِ المستعانِ عليهِ .

وأما قولكم : إنَّ تهذيبَهُ نفسَهُ أيضاً شرطٌ لتهذيبِهِ غيرَهُ . . فهـٰذا محلُّ النزاعِ ، فمِنْ أينَ عرفتُم ذٰلكَ ؟

ولوْ قالَ قائلٌ : تهذيبُ نفسِهِ أيضاً عنِ المعاصي شرطٌ للغزوِ ومنعِ الكفَّارِ ، وتهذيبُهُ نفسَهُ عنِ الصغائرِ شرطٌ للمنعِ عنِ الكبائرِ . . كانَ قولُهُ مثلَ قولِكُمْ ، وهو خرْقٌ للإجماعِ .

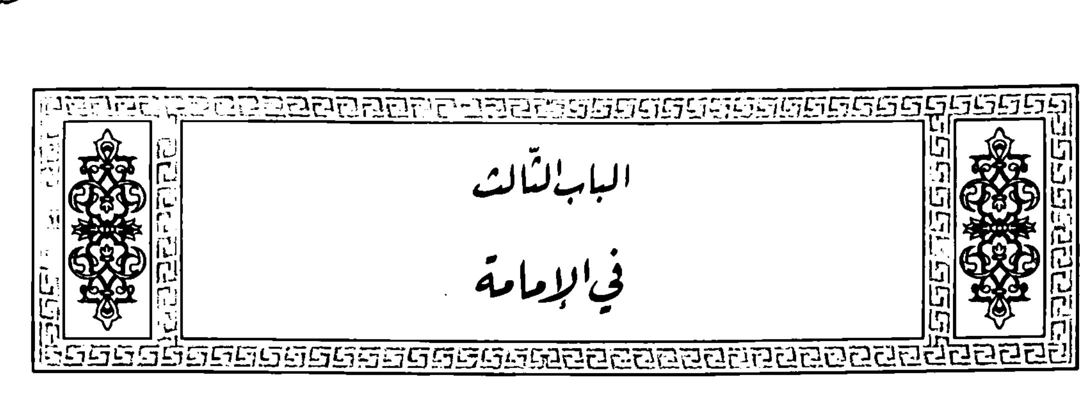
وأمَّا الكافرُ : فإنْ حملَ كافراً آخرَ بالسيفِ على الإسلامِ . . فلا نمنعُهُ منه ، ونقولُ : عليه أنْ يقولَ : لا إلـٰهَ إلا اللهُ وأنَّ محمداً

رسولُ اللهِ ، وأنْ يأمرَ غيرَهُ به ، ولمْ يثبتْ أنَّ قولَهُ شرطٌ لأمرِهِ ، فله أنْ يقولَ وإن لمْ يأمرْ ، وله أن يأمرَ وإنْ لمْ ينطقْ [1] .

فـهـٰذا غـورُ هـٰذه المسـألةِ ، وإنَّمـا أردْنـا إيرادَهـا لتعلـمَ أنَّ أمثـالَ هـٰذهِ المسـائلِ لا تليـقُ بفنِّ الكلامِ ، ولا سـيَّما بالمعتقداتِ المختصرةِ ، واللهُ أعلمُ .

* * *

(١) وقد ثبت هـٰذا بالحديث الصحيح ، فهي ليست مسألة متوهمة ؛ ففي « البخاري » (١٣٥٦) عن أنس رضي الله عنه قال : كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم ، فمرض ، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعودُهُ ، فقعد عند رأسه ، فقال له : « أسلم » فنظر إلىٰ أبيه وهو عنده ؛ فقال له : أطعْ أبا القاسم صلى الله عليه وسلم ، فأسلم ، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول : « الحمد لله الذي أنقذه من النار » .

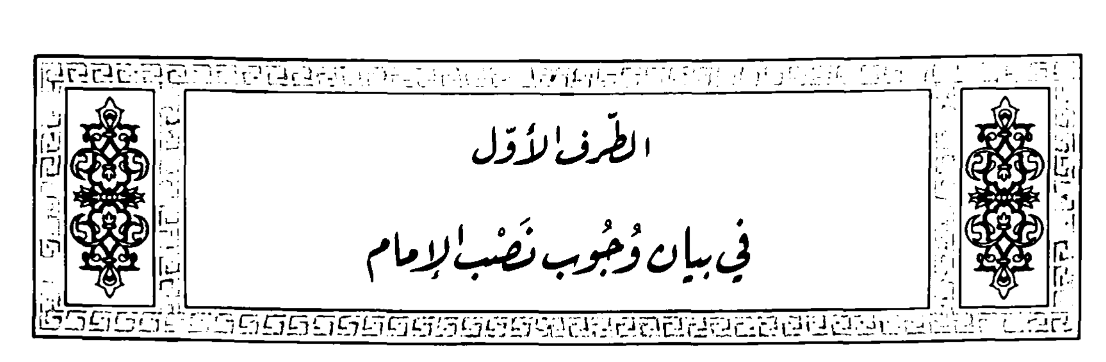


الباب الثالث في الإمامة

اعلمْ : أنَّ النظرَ في الإمامةِ أيضاً ليسَ مِنَ المهمَّاتِ ، وليسَ أيضاً مِنْ فنِّ المعقولاتِ ، بلْ مِنَ الفقهيَّاتِ ، ثمَّ إنَّها مثارٌ للتعصُّباتِ ، والمعرضُ عنِ الخوضِ فيها أسلمُ مِنَ الخائضِ فيها وإنْ أصابَ ، فكيفَ إذا أخطأَ ؟!

ولـٰكنْ إذا جرى الرسمُ باختتامِ المعتقداتِ به . . أردنا أنْ نسلكَ المنهجَ المعتادَ ؛ فإنَّ فِطامَ القلوبِ عنِ المنهجِ المخالفِ للمألوفِ شديدُ النفارِ ، ولكنَّا نوجزُ القولَ فيهِ ونقولُ :

النظرُ فيه يدورُ علىٰ ثلاثةِ أطرافٍ :



الطرف الأول
في بيان وجوب نصب الإمام

ولا ينبغي أنْ نظنَّ أنَّ وجوبَ ذٰلكَ مأخوذٌ مِنَ العقلِ [1] ؛ فإنَّا بيَّنا أنَّ الوجوبَ يُؤخذُ مِنَ الشرعِ إلا أنْ يُفسَّرَ الواجبُ بالفعلِ الذي فيه فائدةٌ أو في تركِهِ مضرَّةٌ ، وعندَ ذٰلك لا ينكرُ وجوبُ نصبِ الإمامِ ؛ لما فيهِ مِنَ الفوائدِ ودفعِ المضارِّ في الدنيا ، ولكنَّا نقيمُ البرهانَ القطعيَّ الشرعيَّ علىٰ وجوبِهِ ، ولسنا نكتفي بما فيه مِنْ إجماعِ الأمَّةِ ، بلْ ننبِّهُ علىٰ مستندِ الإجماعِ ونقولُ :

نصب الإمام عقلاً فيه منفعة ودفع مضرَّة

نظامُ أمرِ الدينِ مقصودٌ لصاحبِ الشرعِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قطعاً ، وهٰذهِ مقدِّمةٌ قطعيَّةٌ لا يُتصوَّرُ النزاعُ فيها ، ونضيفُ إليها مقدِّمةً أخرىٰ ؛ وهو أنَّهُ **لا يحصلُ نظامُ الدينِ إلا بإمامٍ مطاعٍ** . . فيحصلُ مِنَ المقدِّمتينِ صحةُ الدعوىٰ وهو **وجوبُ نصبِ الإمامِ** .

تحريجة : لا نسلِّمُ في كون نظام الدين مشترطاً بالإمام

فإنْ قيلَ : المقدِّمةُ الأخيرةُ غيرُ مسلَّمةٍ ؛ وهو أنَّ نظامَ الدينِ لا يحصلُ إلا بإمامٍ .

---

(١) قال إمام الحرمين في « الغياثي » (ص ٢٤) : (فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول ، غير متلقىً من قضايا العقول ، وذهبت شرذمة من الروافض إلىٰ أن العقل يفيد الناظر العلم بوجوب نصب الإمام) .

فنقولُ : **البرهانُ عليهِ أنَّ نظامَ الدينِ لا يحصلُ إلا بنظامِ الدنيا ،** ونظامُ الدنيا لا يحصلُ إلا بإمامٍ مطاعٍ ، فهاتانِ مقدمتانِ ؛ ففي أيِّهما النزاعُ ؟

تحريجة : ولا نسلِّم في كون نظام الدين مرتبطاً بنظام الدنيا بل المتصور هو العكس

فإنْ قيلَ : لِمَ قلتُمْ : إنَّ نظامَ الدينِ لا يحصلُ إلا بنظامِ الدنيا ، بلْ لا يحصل إلا بخرابِ الدنيا ؛ فإنَّ الدينَ والدنيا ضدَّانِ ، والاشتغالُ بعمارةِ أحدِهِما خرابُ الآخرِ .

قلنا : هـٰذا كلامُ مَن لا يفهمُ ما نريدُهُ بالدنيا الآنَ ؛ فإنَّهُ لفظٌ مشتركٌ قدْ يُطلقُ علىٰ فضولِ التنعُّمِ والتلذُّذِ والزيادةِ على الحاجةِ والضرورةِ ، وقدْ يُطلقُ علىٰ جميعِ ما هو محتاجٌ إليهِ قبلَ الموتِ ؛ وأحدُهُما ضدُّ الدينِ ، والآخرُ شرطُهُ .

وهـٰكذا يغلطُ مَن لا يميِّزُ بينَ معاني الألفاظِ المشتركةِ ، **فنقولُ** : نظامُ الدينِ بالمعرفةِ والعبادةِ ، ولا يُتوصَّلُ إليهِما إلا بصحَّةِ البدنِ وبقاءِ الحياةِ وسلامةِ قدْرِ الحاجاتِ ؛ مِنَ الكُسوةِ والمسكنِ والأقواتِ ، والأمنِ من هواجمِ الآفاتِ ، ولعمري ؛ « مَنْ أصبحَ آمناً في سربِهِ ، معافىً في بدنِهِ ، وله قوتُ يومِهِ . . فكأنَّما حِيزَتْ له الدنيا بحذافيرِها »[1] ، وليسَ يأمنُ الإنسانُ علىٰ روحِهِ وبدنِهِ ومالِهِ ومسكنِهِ وقوتِهِ في جميعِ الأحوالِ بلْ في بعضِها ؛ **فلا ينتظمُ الدينُ إلا بتحقيقِ الأمنِ علىٰ هـٰذه المهمَّاتِ الضروريَّةِ ،** وإلَّا . . فمَنْ كانَ جميعَ أوقاتِهِ مستغرقاً بحراسةِ نفسِهِ عنْ سيوفِ

إقامة الدين مؤسسة علىٰ وجود حوائج البدن ، ومنها المعافاة والأمن

---

(١) حديث مرفوع رواه الترمذي (٢٣٤٦) ، وابن ماجه (٤١٤١) ، والحذافير : الجوانب .

الظَّلمةِ وطلبِ قوتِهِ مِنْ وجوهِ الغلبةِ . . فمتىٰ يتفرَّغُ للعلمِ والعملِ وهما وسيلتاهُ إلىٰ سعادةِ الآخرةِ ؟!

فإذاً ؛ بانَ أنَّ نظامَ الدنيا ـ أعني : مقاديرَ **الحاجةِ** ـ شرطٌ لنظامِ الدينِ .

وأمَّا المقدِّمةُ الثانيةُ ؛ وهو أنَّ الدنيا والأمنَ على الأنفسِ والأموالِ لا ينتظمُ إلا بسلطانٍ مطاعٍ . . **فتشهدُ له مشاهدةُ أوقاتِ الفتنِ بموتِ السلاطينِ والأئمةِ** ، وأنَّ ذٰلك لوْ دامَ ولمْ يُتدارَكْ بنصبِ سلطانٍ آخرَ مطاعٍ . . دامَ الهرْجُ وعمَّ السيفُ [1] ، وشملَ القحطُ وهلكَتِ المواشي وبطلَتِ الصناعاتُ ، **وكانَ كلُّ مَنْ غلبَ سلبَ** ، ولمْ يتفرَّغْ أحدٌ للعبادةِ والعلمِ إنْ بقيَ حيّاً ، والأكثرونَ يهلكونَ تحتَ ظلالِ السيوفِ !

ولهٰذا قيلَ : الدينُ والسلطانُ توءَمانِ ، ولهٰذا قيلَ : الدينُ أُسٌّ والسلطانُ حارسٌ ، وما لا أُسَّ له . . فمهدومٌ ، وما لا حارسَ له . . فضائعٌ [2] .

وعلى الجملةِ : لا يتمارى العاقلُ في أنَّ الخلْقَ على اختلافِ طبقاتِهِمْ وما هم عليه مِنْ تشتُّتِ الأهواءِ وتباينِ الآراءِ ؛ لوْ خُلُّوا ورأيَهُمْ ولمْ يكن لهم رأيٌ مطاعٌ يجمعُ شتاتَهُمْ . . لهلكوا مِنْ عندِ آخرِهِمْ ، **وهٰذا داءٌ لا علاجَ له إلا بسلطانٍ قاهرٍ مطاعٍ يجمعُ شتاتَ الآراءِ** .

---

(١) الهرج : الفتنة وشدة القتل وكثرته .

(٢) انظر « عيون الأخبار » (١٣/١) .

فبانَ أنَّ السلطانَ ضروريٌّ في نظامِ الدنيا ، ونظامَ الدنيا ضروريٌّ في نظامِ الدينِ ، ونظامَ الدينِ ضروريٌّ في الفوزِ بسعادةِ الآخرةِ ، وهو مقصودُ الأنبياءِ قطعاً ؛ فكانَ وجوبُ نصبِ الإمامِ مِنْ ضروريَّاتِ الشرعِ الذي لا سبيلَ إلىٰ تركِهِ .

* * *

الطرف الثاني
في بيان من يتعين من بين سائر الخلق لأن ينصب إماما

فنقولُ : ليسَ يخفىٰ أنَّ التنصيصَ علىٰ واحدٍ بجعلِهِ إماماً بالتشهّي غيرُ ممكنٍ ، فلا بدَّ له مِنَ التميُّزِ بخاصيَّةٍ يفارقُ سائرَ الخلْقِ بها ، فتلك خاصيةٌ في نفسه ، وخاصيةٌ من جهة غيره .

أمَّا في نفسِهِ . . فأنْ يكونَ أهلاً لتدبيرِ الخلْقِ وحملِهِمْ علىٰ مراشدِهِمْ ، وذٰلكَ بالكفايةِ والعلمِ والورعِ .

شرط الإمام على الجملة : خصائص القضاة وكونه قرشياً

وبالجملةِ : خصائصُ القضاةِ تُشترطُ فيه معَ زيادة نَسَبِ قريشٍ ، وعُلِمَ هٰذا الشرطُ الرابعُ بالسمعِ ؛ حيثُ قالَ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « الأئمَّةُ مِنْ قريشٍ »(١) ، فهٰذا تميُّزُهُ عنْ أكثرِ الخلْقِ .

ولٰكنْ ربما يجتمعُ في قريشٍ جماعةٌ موصوفونَ بهٰذهِ الصفةِ ؛ فلا بدَّ مِنْ خاصِّيَّةٍ أخرىٰ تميِّزُهُ ، وليسَ ذٰلكَ إلا التوليةَ أو التفويضَ مِنْ غيرِهِ ، فإنَّما يتعيَّنُ للإمامةِ مهما وُجدَتِ التوليةُ في حقِّهِ على الخصوصِ دونَ غيرِهِ .

فيبقى الآن النظرُ في صفةِ المُوَلِّي ؛ فإنَّ ذٰلكَ لا يُسلَّمُ لكلِّ أحدٍ ، بلْ لا بدَّ فيه مِنْ خاصِّيَّةٍ ، وذٰلكَ لا يصدرُ إلا مِنْ أحدِ ثلاثةٍ :

---

(١) رواه بلفظه أحمد في « مسنده » (١٢٩/٣) ، وأصله في « البخاري » (٣٤٩٦) ، و« مسلم » (١٨١٨) .

إمَّا التنصيصُ مِنْ جهةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

وإمَّا التنصيصُ مِنْ جهةِ إمامِ العصرِ بأنْ يعيِّنَ لولايةِ العهدِ شخصاً معيَّناً مِنْ أولادِهِ أو مِنْ سائرِ قريشٍ .

لو عيَّن رجل ذو شوكة آخرَ إماماً .. للزمت إمامته

وإمَّا التفويضُ مِنْ رجلٍ ذي شوكةٍ يقتضي انقيادُهُ وتفويضُهُ متابعةَ الآخرينَ ومبادرتَهُمْ إلى المبايعةِ[1] ، وذٰلكَ قدْ يسلمُ في بعضِ الأعصارِ لشخصٍ واحدٍ مرموقٍ في نفسِهِ ، مرزوقٍ بالمتابعةِ ، مستوٍ[2] على الكافَّةِ ، ففي بيعتِهِ وتفويضِهِ كفايةٌ عنْ تفويضِ غيرِهِ[3] ؛ **لأنَّ المقصودَ أنْ يجتمعَ شتاتُ الآراءِ لشخصٍ مطاعٍ** ، وقدْ صارَ الإمامُ بمبايعةِ هٰذا المطاعِ مطاعاً .

وقدْ لا يتفقُ ذٰلكَ لشخصٍ واحدٍ ، بل لشخصينِ أو ثلاثةٍ أو جماعةٍ ، فلا بدَّ مِنِ اجتماعِهِمْ وبيعتِهِمْ وتوافقِهِمْ على التفويضِ حتىٰ تتمَّ الطاعةُ .

بلْ أقولُ : لوْ لمْ يكنْ بعدَ وفاةِ الإمامِ إلا قرشيٌّ واحدٌ مطاعٌ متَّبعٌ ، فنهضَ بالإمامةِ وتولاها بنفسِهِ وتشاغلَ بها ، واستتبعَ كافَّةَ الخلْقِ بشوكتِهِ وكفايتِهِ ، وكانَ موصوفاً بصفاتِ الأئمَّةِ .. فقدِ انعقدَتْ إمامتُهُ ووجبَتْ طاعتُهُ ؛ **فإنَّهُ تعيَّنَ بحكْمِ شوكته وكفايتِهِ** ، وفي منازعتِهِ إثارةُ الفتنِ ، إلا أنَّ مَنْ هٰذا حالُه .. فلا

---

(١) في (أ ، هـ ، و) : (المشايعة) ، والمشايعة : متابعة إنسان ما علىٰ أمر .

(٢) في (هـ ، و) : (مستولٍ) ، وهما بمعنىً .

(٣) فيه إشارة إلىٰ ما شاع في عصر المؤلف من تولية الخلفاء من قبل بعض السلاطين ذوي الشوكة .

الأصل في ثبوت الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد

يعجزُ أيضاً عنْ أخذِ البيعةِ مِنْ أكابرِ الزمانِ وأهلِ الحلِّ والعقدِ ، وذٰلكَ أبعدُ عنِ الشبهةِ ؛ فلذٰلكَ لا يتفقُ مثلُ هٰذا في العادةِ إلا عنْ بيعةٍ وتفويضٍ .

❁ ❁ ❁

تحريجة : فإن توافرت شروط الإمام في شخص سوى العلم

فإنْ قيلَ : فإنْ كانَ المقصودُ حصولَ ذي رأيٍ مطاعٍ يجمعُ شتاتَ الآراءِ ، ويمنعُ الخلقَ مِنَ المحاربةِ والقتالِ ، ويحملُهُمْ علىٰ مصالحِ المعاشِ والمعادِ ؛ فلوِ انتهضَ لهٰذا الأمرِ مَنْ فيهِ الشروطُ كلُّها سوى العلمِ ، ولٰكنَّهُ معَ ذٰلكَ يُراجعُ العلماءَ ويعملُ بقولِهِمْ . . فماذا ترون فيه : **أيجبُ خلعُهُ ومخالفتُهُ أمْ تجبُ طاعتُهُ ؟**

قلنا : الذي نراهُ ونقطعُ به أنَّهُ يجبُ خلعُهُ إنْ قُدِرَ علىٰ أنْ يُستبدلَ به مَنْ هو موصوفٌ بجميعِ الشروطِ مِنْ غيرِ إثارةِ فتنةٍ وتهييجِ قتالٍ ، وإن لمْ يمكنْ ذٰلك إلا بتحريكِ قتالٍ . . وجبَتْ طاعتُهُ وحُكِمَ بإمامتِهِ ؛ لأنَّ ما يفوتُنا من المصارفةِ[1] بينَ كونِهِ عالماً بنفسِهِ أو مستفتياً مِنْ غيرِهِ . . دونَ ما يفوتُنا بتقليدِ[2] غيرِهِ إذا أدَّىٰ ذٰلكَ إلىٰ تهييجِ فتنةٍ لا ندري عاقبتَها ، وربما يؤدِّي ذٰلكَ إلىٰ هلاكِ النفوسِ والأموالِ .

فزيادةُ صفةِ العلمِ إنَّما هي مزيَّةٌ وتتمَّةٌ للمصالحِ ، فلا يجوزُ أنْ يُعطَّلَ أصلُ المصالحِ في التشوُّفِ إلىٰ مزاياها وتكمُّلاتِها .

هٰذه أبحاث فقهية حقُّها التدوين في كتب الفروع

وهٰذهِ مسائلُ فقهيَّةٌ ، فليهوِّنِ المستبعدُ لمخالفةِ المشهورِ علىٰ

---

(١) المصارفة هنا : تصريف أمور الرعية وإدارة شؤونهم .

(٢) أي : بتنصيب غيره إماماً .

نفسِهِ استبعادَهُ ، ولينزلْ مِنْ غُلَوائِهِ ، فالأمرُ أهونُ ممَّا يظنُّهُ .

وقدِ استقصينا تحقيقَ هٰذا المعنىٰ في الكتابِ الملقَّبِ بـ « المستظهريِّ » المصنَّفِ في الردِّ على الباطنيَّةِ [1] .

❁ ❁ ❁

تحريجة : فهلا تسامحتم بصفة العدالة ونحوها ؟

فإنْ قيلَ : فإذا تسامحتم بخصلةِ العلمِ .. لزمَكُمُ التسامحُ بخصلةِ العدالةِ وغيرِ ذٰلكَ مِنَ الخصالِ .

هلا فكرتم بالمآلات السيئة إن قلنا بفساد الإمامة ؟

قلنا : ليسَتْ هٰذه مسامحةً عنِ الاختيارِ ، ولٰكنِ **الضروراتُ تبيحُ المحظوراتِ** ، فنحن نعلمُ أنَّ تناولَ الميتةِ محظورٌ ، ولٰكنَّ الموتَ أشدُّ منهُ ، فليتَ شعري ؛ مَن لا يساعدُ علىٰ هٰذا ويقضي ببطلانِ الإمامةِ في عصرِنا لفواتِ شروطِها ، وهو عاجزٌ عنِ الاستبدالِ بالمتصدِّي لها ، بلْ هو فاقدٌ للمتَّصفِ بشروطِها .. فأيُّ أحوالِهِ أحسنُ : أنْ يقولَ : القضاةُ معزولونَ ، والولاياتُ باطلةٌ ، والأنكحةُ غيرُ منعقدةٍ ، وجميعُ تصرُّفاتِ الولاةِ في أقطارِ العالمِ غيرُ نافذةٍ ، وإنَّما الخلقُ كلُّهُمْ مقْدِمونَ على الحرامِ ، أو أن يقولَ : الإمامةُ منعقدةٌ والتصرُّفاتُ والولاياتُ نافذةٌ بحكمِ الحالِ والاضطرارِ ؟!

فهو بينَ ثلاثةِ أمورٍ :

إمَّا أنْ يمنعَ الناسَ مِنَ الأنكحةِ والتصرُّفاتِ المنوطةِ بالقضاةِ ، وهو مستحيلٌ ، ومؤَدٍّ إلىٰ تعطيلِ المعايشِ كلِّها ، ومفْضٍ إلىٰ

---

(١) وسمي بـ « المستظهري » لأنه ألفه للمستظهر صاحب بغداد ، وردَّ فيه علىٰ فِرَقِ الباطنية ، ويسمىٰ كذٰلك : « فضائح الباطنية » أو « الرد على الباطنية » .

تشتيتِ الآراءِ ، ومهلِكٌ للجماهيرِ ومحرّكٌ للدهماءِ .

أو يقولَ : إنَّهُمْ يقْدِمونَ على الأنكحةِ والتصرُّفاتِ ، ولٰكنَّهُمْ مقْدِمونَ على الحرامِ ، إلا أنَّهُ لا يحكمُ بفسقِهِمْ ومعصيتِهِمْ لضرورةِ الحالِ .

العقل قاضٍ باختيار أهون الشرّين

وإمَّا أنْ نقولَ : **يحكمُ بانعقادِ الإمامةِ معَ فواتِ شروطِها لضرورةِ الحالِ** ، ومعلومٌ أنَّ البعيدَ معَ الأبعدِ قريبٌ ، **وأهونُ الشرَّينِ خيرٌ بالإضافةِ** ، ويجبُ على العاقلِ اختيارُهُ .

فهٰذا تحقيقُ هٰذا الفصلِ ، وفيه غُنيةٌ عندَ البصيرِ عنِ التطويلِ .

الفطام عن المألوف أمر شديد

ولٰكنْ مَن لمْ يفهمْ حقيقةَ الشيءِ وعلَّتَهُ ، وإنَّما يثبتُ بطولِ الإلْفِ في سمعِهِ . . فلا تزالُ النفرةُ عنْ نقيضِهِ في طبعِهِ ؛ **إذْ فطامُ الضعفاءِ عنِ المألوفِ شديدٌ عجزَ عنهُ الأنبياءُ** ، فكيفَ غيرُهُمْ ؟!

❀ ❀ ❀

تحريجة : فلِمَ لمْ يكنِ التنصيصُ واجباً ؟

فإنْ قيلَ : فهلا قلتم : إنَّ التنصيصَ واجبٌ مِنَ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ والخليفةِ كي يقطعَ ذٰلكَ دابرَ الاختلافِ كما قالَهُ بعضُ الإماميةِ إذِ ادَّعَوا أنَّهُ واجبٌ ؟

قلنا : لأنَّهُ لوْ كانَ واجباً . . لنصَّ عليهِ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ولمْ ينصَّ هو ، ولمْ ينصَّ عمرُ أيضاً ، بلْ ثبتَتْ إمامةُ أبي بكرٍ وإمامةُ عمرَ وإمامةُ عثمانَ وإمامةُ عليٍّ ـ رضيَ اللهُ عنهم ـ بالتفويضِ ، فلا تلتفتْ إلىٰ تجاهلِ مَنْ يدَّعي أنَّهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ نصَّ علىٰ إمامةِ عليٍّ لقطعِ النزاعِ ، ولٰكنَّ الصحابةَ كابروا

النصَّ أو كتموهُ ! فأمثالُ ذٰلكَ يُعارضُ بمثلِهِ ويُقالُ : بمَ تنكرون علىٰ مَنْ قالَ : إنَّهُ نصَّ علىٰ أبي بكر ، فأجمعَ الصحابةُ علىٰ موافقةِ النصِّ ومتابعتِهِ ؟[1] ، وهٰذا أقربُ مِنْ تقديرِ مكابرتِهِمُ النصَّ وكتمانِهِمْ .

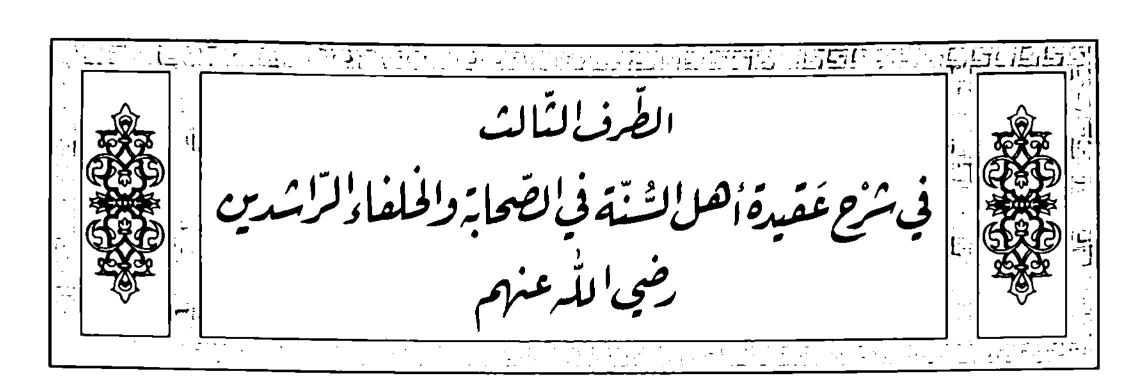
البيعة تقطع مادة الخلاف كالتنصيص

ثمَّ إنَّما يتخيَّلُ وجوبُ ذٰلكَ لتعذُّرِ قطعِ الاختلافِ ، وليسَ ذٰلكَ بمتعذِّرٍ ؛ فإنَّ البيعةَ تقطعُ مادَّةَ الاختلافِ ، والدليلُ عليه : عدمُ الاختلافِ في زمانِ أبي بكر وعثمانَ رضيَ الله عنهما وقدْ تولَّيا بالبيعةِ ، وكثرتُهُ في زمانِ عليٍّ رضيَ اللهُ عنه ومعتقَدُ الإماميَّةِ أنَّهُ تولَّىٰ بالنصِّ ![2] .

* * *

(١) كذا في (ب ، ز) ، وفي غيرها من النسخ : (علىٰ موافقته النصَّ) ، وكلاهما مناسب .

(٢) يقول إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ : (لو ثبت النص من الشارع علىٰ إمام . . لم يشكَّ مسلم في وجوب الاتباع على الإجماع ؛ فإن بذل السمع والطاعة للنبي واجب باتفاق الجماعة) ، وقد طوّل الكلام في الرد علىٰ هٰذه التحريجة . « الغياثي » (ص ٢٧) .



الطرف الثالث
في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم

اعلمْ : أنَّ للناسِ في الصحابةِ والخلفاءِ إسرافاً في أطرافٍ ؛ فمِنْ مبالغٍ في الثناءِ حتىٰ يدَّعيَ العصمةَ للأئمةِ ، ومِنْ متهجِّمٍ على الطعنِ يطلقُ اللسانَ بذمِّ الصحابةِ ، فلا تكونَنَّ مِنَ الفريقينِ ، **واسلكْ طريقَ الاقتصادِ في الاعتقادِ** .

القرآن ورد بالثناء العطر على المهاجرين والأنصار

واعلم : أنَّ كتابَ اللهِ سبحانَهُ وتعالىٰ مشتملٌ على الثناءِ على المهاجرينَ والأنصارِ ، وتواترَتِ الأخبارُ بتزكيةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ إيَّاهُمْ بألفاظٍ مختلفةٍ ؛ كقولِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « أصحابي كالنجومِ ، بأيِّهِمُ اقتديتُمُ . . اهتديتُمْ »[1] ، وكقولِهِ :

---

(١) رواه ابن عبد البر في « جامع بيان العلم » (١٧١٦ ـ ١٧٦٠) ، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم تشبيه السادة الصحابة رضي الله عنهم بالنجوم ؛ فقد روىٰ مسلم في « صحيحه » (٢٥٣١) : « النجوم أَمَنَةٌ للسماء ، فإذا ذهبت النجوم . . أتى السماء ما توعدُ ، وأنا أمنة لأصحابي ، فإذا ذهبتُ . . أتىٰ أصحابي ما يوعدون ، وأصحابي أمنةٌ لأمتي ، فإذا ذهبَ أصحابي . . أتىٰ أمتي ما يوعدون » .

وهـٰذا ـ كما قال الحافظ البيهقي في « الاعتقاد » (ص ٣١٩) ـ يؤدي بعض معنى الأثر الذي ذكره المؤلف ، وكما قال ذٰلك أيضاً الحافظ ابن حجر في « التلخيص الحبير » (٣١٨٩/٦) ، وانظر « البدر المنير » (٥٨٤/٩) .

والأحاديث في فضائل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعينَ أشهر وأكثر من أن تروىٰ ، وحسبنا ما رواه البخاري (٣٦٧٣) ، ومسلم (٢٥٤١) عنه صلى الله ←

« خيرُ الناسِ قرني »[1] ، وما مِنْ أحدٍ إلا وردَ عليهِ ثناءٌ خاصٌّ في حقِّهِ يطولُ نقلُهُ .

لا محيص عن التأويل ؛ لينسجم الخبر مع التزكية المتواترة

فينبغي أنْ تستصحبَ هٰذا الاعتقادَ في حقِّهِمْ ، ولا تسيءَ الظنَّ بهِمْ بما يُحكىٰ مِنْ أحوالٍ تخالفُ مقتضىٰ حسنِ الظنِّ ، فأكثرُ ما ينقلُ مخترعٌ بالتعصُّبِ ولا أصلَ له[2] ، وما ثبتَ نقلُهُ . . فالتأويلُ متطرِّقٌ إليهِ ، ولمْ يجرِ ما لا يتسعُ العقلُ لتجويزِ الخطأ والسهوِ فيهِ[3] ، وحملُ أفعالِهِمْ علىٰ قصْدِ الخيرِ وإنْ لمْ يصيبوهُ[4] .

خلافُهُم مبنيٌّ عن اجتهاد راموا فيه صيانة الدين

والمشهورُ قتالُ معاويةَ معَ عليٍّ ، ومسيرُ عائشةَ ـ رضيَ اللهُ عنهُمْ ـ إلى البصرةِ ، والظنُّ بعائشةَ أنَّها كانَتْ تطلبُ تطفئةَ الفتنةِ ، ولٰكنْ خرجَ الأمرُ عنِ الضبطِ ، فأواخرُ الأمورِ لا تبقىٰ علىٰ وَفْقِ ما طُلِبَ أوائلُها ، بلْ تنسلُّ عنِ الضبطِ ، والظنُّ بمعاويةَ أنَّهُ كانَ علىٰ تأويلٍ وظنٍّ فيما كانَ يتعاطاهُ ، وما يُحكىٰ سوىٰ هٰذا مِنْ رواياتِ الآحادِ ؛ فالصحيحُ منها مختلطٌ بالباطلِ ، والاختلافُ

← عليه وسلم : « لا تسبوا أصحابي ؛ فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً . . ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه » .

(١) رواه البخاري (٢٦٥٢) ، ومسلم (٢٥٣٣) .

(٢) كما يقول العلامة ابن الوزير اليماني ـ وهو من الإمامية الزيدية ـ في « العواصم والقواصم » (١/١٨٢) : (فيا غوثاه ممن يقبل مجاهيل الرواة في انتقاص خير أمة بنص كتاب الله ، وخير القرون بنص رسول الله ؛ فحسبنا الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله) .

(٣) أي : بل العقل مجوّز لوجود الخطأ فيه .

(٤) قوله : (وحمل) معطوف على المصدر المنسبك في قوله : (أن تستصحب) والمعنىٰ عليه : ينبغي استصحابُ الخيرية الواردة فيهم ، وحملُ أفعالهم . . . إلىٰ آخره ، والله أعلم .

أكثرُهُ اختراعاتُ الروافضِ والخوارجِ وأربابِ الفضولِ الخائضينَ في هٰذهِ الفنونِ .

فينبغي أنْ نلازمَ الإنكارَ في كلِّ ما لمْ يثبتْ ، وما ثبتَ .. فنستنبطُ له تأويلاً ، فما تعذَّرَ عليكَ .. فقلْ : لعلَّ له تأويلاً وعذراً لمْ أطلعْ عليهِ[١] .

ما تعذَّر عليك تأويله فقل : لعل له تأويلاً

واعلمْ : أنَّكَ في هٰذا المقامِ بينَ أنْ تسيءَ الظنَّ بمسلمٍ وتطعنَ فيه وتكونَ كاذباً ، أو تحسنَ الظنَّ بهِ وتكفَّ لسانَكَ عنِ الطعنِ وأنتَ مخطئٌ مثلاً ، **والخطأُ في حسنِ الظنِّ بالمسلمينَ أسلمُ مِنَ الصوابِ بالطعنِ فيهِمْ** ، فلوْ سكتَ إنسانٌ مثلاً عنْ لعنِ إبليسَ أو لعنِ أبي جهلٍ أو أبي لهبٍ أو مَنْ شئتَ مِنَ الأشرارِ طولَ عمرِهِ .. لمْ يضرَّهُ السكوتُ[٢] ، ولوْ هفا هفوةً بالطعنِ في مسلمٍ بما هو بريءٌ عندَ اللهِ تعالىٰ منه .. فقدْ تعرَّضَ للهلاكِ[٣] .

الخطأ في حسن الظنّ أسلم من الصواب بسوء الظن

بلْ أكثرُ ما يُعلمُ في الناسِ لا يحلُّ النطقُ به ؛ **لتعظيمِ الشرعِ الزجرَ عنِ الغيبةِ** ، مع أنَّهُ إخبارٌ بما هو متحقِّقٌ في المغتابِ .

فمَنْ يلاحظُ هٰذهِ الفصولَ ولم يكنْ في طبعِهِ ميلٌ إلى الفضولِ ..

---

(١) وليس هٰذا حَطّاً من قدر العقل ، بل على العكس من ذٰلك ؛ فالعملُ بخبر النبي المتواتر إذْ نصَّ على التزكية وقد سلَّمَ العقلُ صدقَ خبره .. أوجب التأويل ، وفي حال العجز عنه .. أوجب التسليم .

(٢) بخلاف ما يعتقده عامة الخوارج من وجوب التبرّي ممن يرون كفره ، ولهٰذا نقل عن السلف قولهم : البراءة بدعة . انظر « اعتقاد أهل السنة » (١٠٤٨/٥) .

(٣) ففي « البخاري » (٦١٠٣) مرفوعاً : « إذا قال الرجل لأخيه : يا كافر .. فقد باء به أحدُهُما » .

آثرَ ملازمةَ السكوتِ ، وحُسْنَ الظنِّ بكافَّةِ المسلمينَ ، وإطلاقَ اللسانِ بالثناءِ علىٰ جميعِ السلفِ الصالحينَ .

هٰذا حكمُ الصحابة عامةً .

❁ ❁ ❁

الراشدون هم خير الصحابة وترتيبهم كترتيبهم في الإمامة

فأمَّا الخلفاءُ الراشدونَ . . فهم أفضلُ مِنْ غيرِهِمْ ، وترتيبُهُمْ في الفضلِ عندَ أهلِ السنَّةِ كترتيبِهِمْ في الإمامةِ .

وهٰذا بمكانِ قولِنا[1] : فلانٌ أفضلُ مِنْ فلانٍ ؛ معناهُ : أنَّ محلَّهُ عندَ اللهِ تعالىٰ في الدارِ الآخرةِ أرفعُ ، وهٰذا غيبٌ لا يطلعُ عليهِ إلا اللهُ ورسولُهُ إنْ أطلعَهُ عليهِ ، ولا يمكنُ أنْ ندَّعيَ نصوصاً قاطعةً مِنْ صاحبِ الشرعِ متواترةً مقتضيةً للفضيلةِ علىٰ هٰذا الترتيبِ ، بلِ المنقولُ الثناءُ علىٰ جميعِهِمْ ، واستنباطُ حكمِ الرجحانِ في الفضلِ مِنْ دقائقِ ثنائِهِ عليهِمْ رميٌ في عَمايةٍ ، واقتحامُ أمرٍ أغنانا اللهُ عنهُ .

﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ﴾

وتعرُّفُ الفضلِ عندَ اللهِ عزَّ وجلَّ بالأعمالِ الظاهرةِ مشكلٌ أيضاً ، وغايتُهُ رجمُ ظنٍّ ، فكمْ مِنْ شخصٍ منخرمِ الظاهرِ وهو عندَ اللهِ عزَّ وجلَّ بمكانٍ ؛ لسرٍّ في قلبِهِ ، وخُلُقٍ خفيٍّ في باطنِهِ !

وكمْ مِنْ مزيَّنٍ بالعباداتِ الظاهرةِ وهو في سخطِ اللهِ تعالىٰ ؛ لخُبْثٍ مستكِنٍّ في باطنِهِ ! فلا مطلعَ على السرائرِ إلا اللهُ تعالىٰ .

ولٰكنْ إذا ثبتَ أنَّهُ لا يُعرَفُ الفضلُ إلا بالوحيِ ، ولا يُعرفُ مِنَ

---

(١) في (ز) : (وهٰذا لمكان قولنا) ، وفي هامشها : (أي : لكون . . .) .

النبيِّ إلا بالسماعِ ، وأولى الناسِ بسماع ما يدلُّ علىٰ تفاوتِ الفضائلِ الصحابةُ الملازمونَ لأحوالِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وهم قدْ أجمعوا علىٰ تقديمِ أبي بكرٍ رضيَ اللهُ عنه ، ثمَّ أبو بكرٍ نصَّ علىٰ عمرَ رضيَ اللهُ عنه ، ثمَّ أجمعوا بعدَهُ علىٰ عثمانَ رضيَ اللهُ عنه ، ثمَّ أجمعوا بعدَهُ علىٰ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ وعنهُمْ أجمعينَ ، وليسَ يُظنُّ بهِمُ الخيانةُ في دينِ اللهِ تعالىٰ لغرضٍ مِنَ الأغراضِ ، وكانَ إجماعُهُمْ علىٰ ذٰلكَ أحسنَ ما يُستدلُّ به علىٰ مراتبِهِمْ . . فعنْ هٰذا اعتقدَ أهلُ السنَّةِ هٰذا الترتيبَ في الفضلِ ، ثمَّ بحثوا عن الأخبارِ فوجدوا فيها ما عُرِفَ به مستندُ الصحابةِ وأهلِ الإجماعِ في هٰذا الترتيبِ .

فهٰذا ما أردنا أنْ نقتصرَ عليهِ مِنْ أحكامِ الإمامةِ ، واللهُ أعلمُ بالصوابِ .

* * *

الباب الرابع
في بيان من يجب تكفيره من الفرق

اعلمْ : أنَّ للفرقِ في هـٰذا مبالغاتٍ وتعصُّباتٍ ، فربما انتهىٰ بعضُ الطوائفِ إلىٰ تكفيرِ كلِّ فرقةٍ سوى الفرقةِ التي يعتزي إليها ، فإذا أردتَ أنْ تعرفَ سبيلَ الحقِّ فيه . . فاعلمْ قبلَ كلِّ شيءٍ : أنَّ هـٰذهِ مسألةٌ فقهيةٌ ؛ أعني : الحكمَ بتكفيرِ مَنْ قالَ قولاً أو تعاطىٰ فعلاً .

التكفير مسألة فقهية ، لا مجال لدليل العقل فيها ألبتة

وأنَّها تارةً تكونُ معلومةً بأدلَّةٍ سمعيَّةٍ ، وتارةً تكونُ مظنونةً بالاجتهادِ ، ولا مجالَ لدليلِ العقلِ فيها ألبتةَ .

بيان معنىٰ (هـٰذا الشخص كافر)

ولا يمكنُ تفهيمُ هـٰذا إلا بعد تفهيمِ قولنا : (إن هـٰذا الشخصَ كافرٌ) ، والكشفِ عنْ معناهُ ، وذٰلكَ يرجعُ إلى الإخبارِ عن مستقرِّهِ في الدارِ الآخرةِ وأنَّهُ في النارِ على التأبيدِ ، وعنْ حكمِهِ في الدنيا وأنَّهُ لا يجبُ القصاصُ بقتلِهِ ، ولا يُمكَّنُ مِنْ نكاحِ مسلمةٍ ، ولا عصمةَ لدمِهِ ومالِهِ . . . إلىٰ غيرِ ذٰلكَ مِنَ الأحكامِ .

عجز العقل عن تعليل التكفير

وفيه أيضاً إخبارٌ عنْ قولٍ صادرٍ منهُ هو كذبٌ ، أو اعتقادٍ هو جهلٌ ، ويجوزُ أنْ يُعرفَ بأدلَّةِ العقلِ كونُ القولِ كذباً وكونُ الاعتقادِ جهلاً ، ولـٰكنْ كونُ هـٰذا الكذبِ والجهلِ موجباً للتكفيرِ أمرٌ آخرُ ، ومعناهُ : كونُهُ مسلَّطاً علىٰ سفكِ دمِهِ وأخذِ أموالِهِ ، ومبيحاً لإطلاقِ القولِ بأنَّهُ مخلَّدٌ في النارِ ، وهـٰذهِ الأمورُ شرعيةٌ ؛ إذْ يجوزُ عندَنا أنْ

يَرِدَ الشرعُ بأنَّ الكاذبَ أو الجاهلَ أو المكذِّبَ مخلَّدٌ في الجنةِ وغيرُ مكترثٍ بكفرِهِ ، وأنَّ مالَهُ ودمَهُ معصومٌ ، ويجوزُ أنْ يردَ بالعكسِ أيضاً .

نعمْ ، ليسَ يجوزُ أنْ يردَ بأنَّ الكذبَ صِدْقٌ والجهلَ عِلْمٌ ، وذٰلكَ ليسَ هو المطلوبَ بهٰذهِ المسألةِ ، **بلِ المطلوبُ أنَّ هٰذا الجهلَ والكذبَ هلْ جعلَهَ الشرعُ سبباً لإبطالِ عصمتِهِ والحكمِ بأنَّهُ مخلَّدٌ في النارِ ؟**

وهو كنظرِنا في أنَّ الصبيَ إذا نطقَ بكلمتي الشهادةِ . . فهو كافرٌ بعدُ أو مسلمٌ ؟

أي : هٰذا اللفظُ الذي صدرَ منه وهو صدقٌ والاعتقادُ الذي وجدَ في قلبِهِ وهو حقٌّ . . هلْ جعلَهُ الشرعُ سبباً لعصمةِ دمِهِ ومالِهِ أم لا ؟ **وهٰذا إلى الشرعِ** ، فأمَّا وصفُ قولِهِ بأنَّهُ كذبٌ أو اعتقادِهِ بأنَّهُ جهلٌ . . فليسَ إلى الشرعِ .

لا سبيل لمعرفة مقتضي الكفر إلا الشرع

فإذاً ؛ معرفةُ الكذبِ والجهلِ يجوزُ أنْ يكونَ عقليّاً ، أمَّا معرفةُ كونِهِ كافراً أو مسلماً . . فليسَ إلا شرعيّاً ، بلْ هو كنظرِنا في الفقهِ في أنَّ هٰذا الشخصَ رقيقٌ أو حرٌّ ؟ ومعناهُ : أنَّ السببَ الذي جرىٰ هلْ نصَّبَهُ الشرعُ مبطلاً لشهادتِهِ وولايتِهِ ومزيلاً لأملاكِهِ ومسقطاً للقصاصِ عنْ سيِّدِهِ المستولي عليهِ إذا قتله ؟

الحكم بالكفر تارة يكون قطعياً ، وتارة يكون ظنياً

فيكونُ كلُّ ذٰلكَ طلباً لأحكامٍ شرعيَّةٍ لا يطلبُ دليلُها إلا مِنَ الشرعِ ، **ويجوزُ الفتوىٰ في ذٰلكَ بالقطعِ مرَّةً وبالظنِّ والاجتهادِ أخرىٰ .**

فإذا تقرَّرَ هـٰذا الأصلُ . . فقدْ قررنا في أصولِ الفقهِ وفروعِهِ أنَّ كلَّ حكمٍ شرعيٍّ يدَّعيهِ مدعٍ : فإمَّا أنْ يعرفَهُ بأصلٍ مِنْ أصولِ الشرعِ مِنْ إجماعٍ أو نقلٍ ، أو بقياسٍ علىٰ أصلٍ ؛ فكذٰلكَ كونُ الشخصِ كافراً إمَّا أنْ يُدركَ بأصلٍ أو بقياسٍ علىٰ ذٰلكَ الأصلِ .

تكذيبُ رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم هو الفيصلُ في التكفير

والأصلُ المقطوعُ به : أنَّ كلَّ من كذَّبَ محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . . فهو كافر[1] ؛ أي : مخلَّدٌ في النارِ بعدَ الموتِ ، ومستباحُ الدمِ والمالِ في الحياةِ . . . إلىٰ جملةِ الأحكامِ ، إلا أنَّ التكذيبَ علىٰ مراتبَ :

اليهود والنصارىٰ والمجوس . . .

الرتبةُ الأولىٰ : تكذيبُ اليهودِ والنصارىٰ وأهلِ المللِ كلِّهِمْ مِنَ المجوسِ وعبدةِ الأوثانِ وغيرِهِمْ ؛ فتكفيرُهُمْ منصوصٌ عليهِ في الكتابِ ، ومجمَعٌ عليهِ بينَ الأمَّةِ ، وهو الأصلُ وما عداهُ كالملحقِ به .

❀ ❀ ❀

البراهمة والدهرية

الرتبةُ الثانيةُ : تكذيبُ البراهمةِ المنكرينَ لأصلِ النبوَّاتِ ، والدَّهريةِ المنكرينَ لصانعِ العالَمِ ، وهـٰذا ملحقٌ بالمنصوصِ بطريقِ الأَوْلىٰ ؛ لأنَّ هـٰؤلاءِ كذَّبوهُ وكذَّبوا غيرَهُ مِنَ الأنبياءِ ؛ أعني : البراهمةَ[2] ، فكانوا بالتكفيرِ أَوْلىٰ مِنَ النصارىٰ واليهودِ ، والدَّهريةُ أولىٰ بالتكفيرِ مِنَ البراهمةِ ؛ لأنَّهُمْ أضافوا إلىٰ تكذيبِ الأنبياءِ

---

(١) هـٰذا الحدُّ هو المعتمد والفيصل ، وقد اعتمده المؤلف رحمه الله تعالىٰ في « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » (ص ٥٥) .
(٢) انظر تفصيل قولهم (ص ٣٤٤) تعليقاً .

إنكارَ المُرْسِلِ جلَّتْ قدرتُهُ ، ومِنْ ضرورتِهِ إنكارُ النبوَّةِ ، **ويلتحقُ بهٰذهِ الرتبةِ** : كلُّ مَنْ قالَ قولاً لا يُثْبِتُ النبوَّةَ في أصلِها ، أو نبوةَ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ على الخصوص إلا بعدَ بطلانِ قولِهِ .

❀ ❀ ❀

الفلاسفة المنكرين لحقائق الشرع

الرتبةُ الثالثةُ : الذينَ يصدِّقونَ بالصانعِ والنبوَّةِ ويصدِّقونَ النبيَّ ولٰكنْ يعتقدونَ أموراً تُخالفُ نصوصَ الشرعِ ، ويقولونَ : النبيُّ محقٌّ ، وما قصدَ بما ذكرَهُ إلا صلاحَ الخلْقِ ، ولٰكن لمْ يقدِرْ على التصريحِ بالحقّ لكلالِ أفهامِ الخلْقِ عنْ دَرَكِهِ ، وهٰؤلاءِ هُمُ **الفلاسفةُ** ، ويجبُ القطعُ بتكفيرِهِمْ في ثلاثِ مسائلَ :

يجب القطع بكفر الفلاسفة في ثلاث مسائل

الأولىٰ : وهي إنكارُهُمْ لحشرِ الأجسادِ ، والتعذيبِ بالنارِ والتنعيمِ في الجنةِ بالحورِ العينِ والمأكولِ والمشروبِ والملبوسِ .

الثانيةُ : قولُهُمْ : إنَّ اللهَ تعالىٰ لا يعلمُ الجزئيَّاتِ وتفصيلَ الحوادثِ ، وإنَّما يعلمُ الكلِّيَّاتِ ، وإنَّما الجزئياتُ تعلمُها الملائكةُ السماويَّةُ .

الثالثةُ : قولُهُمْ : إنَّ العالَمَ قديمٌ ، وإنَّ اللهَ سبحانَهُ متقدِّمٌ على العالَمِ بالرتبةِ مثلَ تقدُّمِ العلَّةِ على المعلولِ ، وإلَّا . . فلمْ يزالا في الوجودِ متساويين[1] .

وهٰؤلاءِ إذا أُوردَ عليهِمْ آياتُ القرآنِ . . زعموا أنَّ اللَّذاتِ

---

(١) وقد نبَّه المحققون إلىٰ أن هٰذه الثلاث هي أُمَّات ما يكفَّرون به ، وإلا . . ففي جَعْبتهم غيرُها ؛ كالقول مثلاً باكتساب النبوة .

العقليَّةَ تقصرُ الأفهامُ عنْ دَرَكِها ، فمثَّلَ لهُمْ ذٰلكَ باللذَّاتِ الحسيَّةِ ، وهٰذا كفرٌ صريحٌ ، والقولُ به إبطالٌ لفائدةِ الشرائعِ ، وسدٌّ لبابِ الاهتداءِ بنورِ القرآنِ واستفادةِ الرشْدِ مِنْ قولِ الرسلِ عليهِمُ السلامُ ؛ فإنَّهُ إذا جازَ عليهِمُ الكذبُ لأجلِ المصالحِ . . بطلَتِ الثقةُ بأقوالِهِمْ ، فما مِنْ قولٍ يصدرُ منهُمْ إلا ويُتصوَّرُ أنْ يكونَ كذباً ، وإنَّما قالوا ذٰلكَ لمصلحةٍ .

تحريجة : ولم قلتم بكفر الفلاسفة وهم يقولون بالنبوة ؟

فإنْ قيلَ : فلِمَ قلتمْ معَ ذٰلكَ بأنَّهُمْ كفرةٌ ؟

قلنا : لأنَّهُ عُرِفَ قطعاً مِنَ الشرعِ أنَّ مَنْ كذَّبَ رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . . فهو كافرٌ ، وهٰؤلاءِ مكذِّبونَ ثمَّ معلِّلونَ للكذبِ بمعاذيرَ فاسدةٍ ، وذٰلكَ لا يخرِجُ الكلامَ عنْ كونِهِ كذباً .

❀ ❀ ❀

المعتزلة والمجسمة

الرتبةُ الرابعةُ : المعتزلةُ والمشبِّهةُ والفِرَقُ كلُّها سوى الفلاسفةِ(١) ، وهمُ الذين يصدِّقونَ ولا يجوِّزونَ الكذبَ لمصلحةٍ وغيرِ مصلحةٍ ، ولا يشتغلونَ بالتعليلِ بمصلحةِ الكذبِ بلْ بالتأويلِ ، ولٰكنَّهُمْ مخطئونَ في التأويلِ ؛ **فهٰؤلاءِ أمرُهم في محلِّ الاجتهادِ ، والذي ينبغي أنْ يميلَ المحصِّلُ إليهِ : الاحترازُ مِنَ التكفيرِ ما وجدَ إليه سبيلاً** ؛ فإنَّ استباحةَ الدماءِ والأموالِ مِنَ المصلِّينَ إلى القبلةِ المصرِّحينَ بقولِ : (لا إلٰهَ إلا اللهُ محمدٌ رسولُ اللهِ) . . خطيرٌ ،

الواجب الاحتراز من التكفير ما وجد للسلامة سبيل

---

(١) وهم الذين يسمِّيهم أبو المظفر الإسفراييني في « الفرق بين الفرق » بأهل الأهواء ، ويُضاف إلىٰ ما ذكر المصنف : الخوارج والرافضة والمرجئة وعمومُ الفرق المبتدعة التي لا تنكر معلوماً من الدين بالضرورة .

والخطأُ في تركِ ألفِ كافرٍ في الحياةِ أهونُ مِنَ الخطأ في سفْكِ مِحْجَمةٍ مِنْ دمِ مسلمٍ ، وقدْ قالَ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « أمرْتُ أنْ أقاتلَ الناسَ حتىٰ يقولوا : لا إلـٰهَ إلا اللهُ ، فإذا قالوها . . فقدْ عصموا منِّي دماءَهُمْ وأموالَهُمْ إلا بحقِّها »[1] .

وهـٰذهِ الفرقُ ينقسمونَ إلىٰ مسرفينَ وغلاةٍ ، وإلىٰ مقتصدينَ بالإضافةِ إليهِمْ .

ثمَّ المجتهدُ الذي يرىٰ تكفيرَهم قدْ يكونُ ظَنُّهُ في بعضِ المسائلِ وعلىٰ بعضِ الفرقِ أظهرَ ، وتفصيلُ آحادِ المسائلِ يطولُ ، ثمَّ يثيرُ الفتنَ والأحقادَ ؛ فإنَّ أكثرَ الخائضينَ في هـٰذا إنَّما يحرِّكُهُمُ التعصُّبُ واتباعُ الهوىٰ دونَ التصلُّبِ للدينِ .

الخطأ في التأويل لا يوجب التكفير

ودليلُ المنعِ مِنْ تكفيرِهِمْ : أنَّ الثابتَ عندَنا بالنصِّ تكفيرُ المكذِّبِ للرسولِ ، وهـٰؤلاءِ ليسوا مكذِّبينَ أصلاً ، ولمْ يثبتْ لنا أنَّ الخطأَ في التأويلِ موجبٌ للتكفيرِ ، فلا بدَّ مِنْ دليلٍ عليه ، وثبتَ أنَّ العصمةَ مستفادةٌ مِنْ قولِ : (لا إلـٰهَ إلا اللهُ) قطعاً ، فلا يُرفعُ ذٰلكَ إلا بقاطعٍ ، وهـٰذا القدرُ كافٍ في التنبيهِ علىٰ أنَّ إسرافَ مَنْ بالغَ في التكفيرِ ليسَ عنْ برهانٍ ؛ فإنَّ البرهانَ إمَّا أصلٌ ، وإمَّا قياسٌ علىٰ أصلٍ ، والأصلُ هو التكذيبُ الصريحُ ، ومَن ليسَ بمكذِّبٍ . . فليسَ في معنى المكذِّب أصلاً ، فبقي تحتَ عمومِ العصمةِ بكلمةِ الشهادةِ[2] .

❁ ❁ ❁

---

(١) رواه البخاري (١٤٠٠) ، ومسلم (٢١) واللفظ له .

(٢) فإن ورد عليك قوله صلى الله عليه وسلم : « . . . لتفترقن أمتي علىٰ ثلاث ←

الرتبةُ الخامسةُ : مَنْ يتركُ التكذيبَ الصريحَ ولـٰكن يُنكِرُ أصلاً مِنْ أصولِ الشرعياتِ المعلومةِ بالتواترِ عنْ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ويقولُ : لستُ أعلمُ ثبوتَ ذٰلكَ عنْ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ كقولِ القائلِ : إنَّ الصلواتِ الخمسَ غيرُ واجبةٍ ، فإذا قُرِئَ عليهِ القرآنُ والأخبارُ . . قالَ : لستُ أعلمُ صدورَ هـٰذا مِنْ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، فلعلَّهُ غلطٌ وتحريفٌ ! وكمَنْ يقولُ : أنا معترفٌ بوجوبِ الحجِّ ، ولـٰكن لا أدري أينَ مكةُ وأينَ الكعبةُ ، ولا أدري أنَّ البلدَ الذي يستقبلُهُ الناسُ ويحجُّونَهُ هلْ هي البلدةُ التي حجَّها رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ووصفَها القرآنُ ؟

منكرو أصلٍ من أصول الدين واجب التصديق بحجج واهية

فهـٰذا أيضاً ينبغي أن يُحْكمَ بكفرِهِ ؛ لأنَّه مكذِّبٌ ولـٰكنَّهُ محترزٌ عنِ التصريحِ ، وإلَّا . . فالمتواتراتُ يشتركُ في دَرَكِها العوامُّ

حقيقة هـٰؤلاء التكذيب ، ولـٰكنهم يخشون التصريح لأمر ما

← وسبعين فرقة ؛ واحدة في الجنة وثنتان وسبعون في النار » « ابن ماجه » (٣٩٩٢) . .
فاعلم : أن هـٰذا ليس من هـٰذا الباب بابِ التكفير ، وكما قال ابن الوزير رحمه الله تعالىٰ في « العواصم والقواصم » (١/١٨٦) : (وإياك والاغترار بـ « كلها » هالكة إلا واحدة » ، فإنها زيادة فاسدة ، غير صحيحة القاعدة ، لا يؤمن أن تكون دسيس الملاحدة) .
فإن لم تسلم قالةَ ابن الوزير من حيث الصنعة الحديثية . . فلا يفوتنك أن هـٰذا الباب من أخطر الأبواب ، ولأهميته دُوِّنَ في كتب العقائد وحقُّهُ أن يُدوَّن في كتب الفقه فقط ، فلا يكسر مغلاقه إلا بالمتواتر المتين وبما هو في معناه ، وقد قال الإمام الخطابي في شرحه لهـٰذا الحديث : (فيه دلالة علىٰ أن هـٰذه الفرق كلها غير خارجة من الدين ؛ إذ قد جعلهم النبي صلى الله عليه وسلم كلهم من أمته ، وفيه أن المتأول لا يخرج من الملة وإن أخطأ في تأوله) « معالم السنن » (٤/٢٩٥) .

والخواصُّ ، وليسَ بطلانُ ما يقولُهُ كبطلانِ مذهبِ المعتزلةِ ؛ فإنَّ ذٰلكَ يختصُّ بدَرَكِهِ أولو البصائرِ مِنَ النُّظَّارِ ، إلَّا أنْ يكونَ هٰذا الشخصُ قريبَ العهدِ بالإسلامِ ولمْ تتواترْ عندَهُ بعدُ هٰذهِ الأمورُ ، فنمهلُهُ إلىٰ أنْ تتواترَ عندَهُ .

بعض المعلومات من الدين بالضرورة لا يكفر جاحدها

ولسنا نكفِّرُهُ لأنَّهُ أنكرَ أمراً معلوماً بالتواترِ ؛ فإنَّهُ لوْ أنكرَ غزوةً مِنْ غزواتِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ المتواترةِ ، أو أنكرَ نكاحَهُ حفصةَ بنتَ عمرَ رضيَ اللهُ عنهما ، أو أنكرَ وجودَ أبي بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ وخلافتَهُ . . لمْ يلزمْ تكفيرُهُ ؛ لأنَّهُ ليسَ تكذيباً في أصلٍ مِنْ أصولِ الدينِ ممَّا يجبُ التصديقُ به ، بخلافِ الحجِّ والصلاةِ وأركانِ الإسلامِ .

ولسنا نكفِّرُهُ بمخالفتِهِ الإجماعَ ؛ فإنَّ لنا نظراً في تكفيرِ النظَّامِ المنكرِ لأصلِ الإجماعِ (١) ؛ لأنَّ الشبهَ كثيرةٌ في كونِ الإجماعِ حجةً قاطعةً ، وإنَّما الإجماعُ عبارةٌ عنِ التطابقِ علىٰ رأيٍ نظريٍّ ، وهٰذا الذي نحن فيه تطابقٌ على الإخبارِ عنْ محسوسٍ ، وتطابقُ العددِ الكثيرِ على الإخبارِ عنْ محسوسٍ علىٰ سبيلِ التواترِ . . يوجبُ العلمَ الضروريَّ ، وتطابقُ أهلِ الحلِّ والعقْدِ علىٰ رأيٍ واحدٍ نظريٍّ . . لا يوجبُ العلمَ إلا مِنْ جهةِ الشرعِ (٢) ، ولذٰلكَ لا يجوزُ أنْ يُستدلَّ علىٰ حَدَثِ العالَمِ بتواترِ الأخبارِ مِنَ النُّظَّارِ الذينَ

---

(١) سيذكر المؤلفُ نظرَهُ هٰذا في الرتبة السادسة الآتية .

(٢) حيث جعل الشارع الإجماع حجَّة ، ولٰكن هناك نزاع في اعتبار الحجية قاطعة ، فإذا وقع الإجماع علىٰ أمر عُلم من الدين بالضرورة . . فإنكار هٰذا الأمر كفرٌ بلا شك .

حكموا به ، بلْ لا تواترَ إلا في المحسوساتِ[1] .

❀ ❀ ❀

منكرو المعلوم بأصل الإجماع

الرتبةُ السادسةُ : ألَّا يُصرِّحَ بالتكذيبِ ، ولا يكذِّبَ أيضاً أمراً معلوماً على القطعِ بالتواترِ مِنْ أصولِ الدينِ ، **ولـٰكنْ ينكرُ ما عُلِمَ صحتُهُ بالإجماعِ المجرَّدِ ، فلا مدركَ لصحتِهِ إلا الإجماعُ** ، فأمَّا التواترُ . . فلا يشهدُ له ؛ كالنظَّامِ مثلاً إذْ أنكرَ كونَ الإجماعِ حجَّةً قاطعةً في أصلِهِ[2] ، وقالَ : ليسَ يدلُّ على استحالةِ الخطأ علىٰ أهلِ الإجماعِ دليلٌ عقليٌّ قاطعٌ ولا شرعيٌّ متواترٌ لا يحتملُ التأويلَ ، فكلُّ ما يُستشهَدُ به مِنَ الأخبارِ والآياتِ مؤوَّلٌ بزعمِهِ ، وهو في قولِهِ هـٰذا خارقٌ لإجماعِ التابعينَ ، فإنَّا نعلمُ إجماعَهُم علىٰ أنَّ ما أجمعَ عليهِ الصحابةُ حقٌّ مقطوعٌ به لا يمكنُ خلافُهُ ، **فقدْ أنكرَ الإجماعَ وخرقَ الإجماعَ** .

وهـٰذا في محلِّ الاجتهاد ، ولي فيه نظرٌ ؛ إذِ الإشكالاتُ كثيرةٌ في وجهِ كونِ الإجماعِ حجَّةً ، فيكادُ يكونُ ذٰلكَ كالممهِّدِ للعذرِ ، ولـٰكن لوْ فُتِحَ هـٰذا البابُ . . انجرَّ إلىٰ أمورٍ شنيعةٍ ، وهو أنَّ قائلاً لوْ قالَ : يجوزُ أنْ يُبعثَ رسولٌ بعدَ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . . **فيبعدُ التوقُّفُ في تكفيرِهِ ومستندُ استحالةِ ذٰلكَ عندَ البحثِ يُستمَدُّ**

---

(١) وهـٰذه الرتبة تعمُّ فرقَ الباطنية وزنادقة الفلاسفة ممن تستَّرَ بظاهر الشرع وهم له منكرون .

(٢) وهو أول من صرَّح بردِّ الإجماع ، وتابعه علىٰ ذٰلك طوائف من الرافضة ، وما يترسَّمُهُ المؤلف هنا رحمه الله هو طريق شيخه إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ . انظر « البرهان » (١/٦٧٠ ـ ٦٧٥) .

مِنَ الإجماعِ لا محالةَ ؛ فإنَّ العقلَ لا يحيلُهُ ، وما نُقِلَ فيه مِنْ قولِهِ : « لا نبيَّ بعدي »(١) ، ومِنْ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ . . فلا يعجِزُ هـٰذا القائلُ عنْ تأويلِهِ فيقولُ : (خاتم النبيين) أرادَ به أولي العزمِ مِنَ الرسلِ ؛ فإنَّ قولَهُ : ﴿ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ عامٌّ ولا يبعدُ تخصيصُ العامِّ ، وقولَهُ : « لا نبيَّ بعدي » لمْ يُرِدْ بهِ الرسولَ ، وفرقٌ بينَ النبيِّ والرسولِ ، والنبيُّ أعلىٰ رتبةً مِنَ الرسولِ . . . إلىٰ غيرِ ذٰلكَ مِنْ أنواعِ الهذيانِ .

فهـٰذا وأمثالُهُ لا يمكنُ أنْ تُدَّعَى استحالتُهُ مِنْ حيثُ مجرَّدُ اللفظِ ؛ فإنَّا في تأويلِ ظواهرِ التشبيهِ قضيْنا باحتمالاتٍ أبعدَ مِنْ هـٰذهِ ولمْ يكنْ ذٰلكَ مبطِلاً للنصوصِ ، ولـٰكنَّ الردَّ علىٰ هـٰذا القائلِ أنَّ الأمةَ فهمَتْ بالإجماعِ مِنْ هـٰذا اللفظِ ومِنْ قرائنِ أحوالِهِ أنَّهُ أفهَمَ عدمَ نبيٍّ بعدَهُ أبداً وعدمَ رسولٍ أبداً ، وأنَّهُ ليسَ فيهِ تأويلٌ ولا تخصيصٌ ، فمنكرُ هـٰذا لا يكونُ إلا منكراً للإجماعِ(٢) ، وعندَ هـٰذا يتفرَّعُ مسائلُ متقاربةٌ مشتبكةٌ يفتقرُ كلُّ

---

(١) رواه البخاري (٣٤٥٥) ، ومسلم (١٨٤٢) .

(٢) وقع للعلامة المفسّر ابن عطية الأندلسي في « تفسيره » المنعوت بـ « المحرر الوجيز »(٤/٣٨٨) كلامٌ كان الأحرىٰ بنا الإعراض عنه ، ولـٰكن لمَّا وُجد من نبش عن هـٰذا القيلِ ووظَّفه لبغية غير شريفة . . كان البيان من ألزم الواجبات ، فقد قال ابن عطية حول مسألة الإجماع التي تحدث عنها الإمام هنا : (وما ذكره الغزالي في هـٰذه الآية ـ وهي قوله تعالىٰ : ﴿ وَلَـٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ ـ وهـٰذا المعنىٰ في كتابه المسمىٰ بـ « الاقتصاد في الاعتقاد » . . إلحادٌ عندي ، وتطرُّقٌ خبيث إلىٰ تشويش عقيدة المسلمين في ختم محمد صلى الله عليه وسلم النبوءة ، فالحذرَ الحذرَ منه ، والله الهادي برحمته) . ←

. . . .

ويظهر من كلامه الغيرة على الدين ، ولٰكنه رحمه الله قد جانب الحق وفاةَ في حق الإمام الغزالي بكلام لا يرتضيه أهل الديانة ، ومما زاد الطين بلَّة أنْ جاء العلامة البقاعي فنقل عند تفسير هٰذه الآية كلاماً دافع فيه عن العلامة الحجة الغزالي ، فقال (١٥/٣٣٦ ـ ٣٣٧) : (وقال الغزالي في آخر كتابه « الاقتصاد » : إن الأمة فهمت من هٰذا اللفظ ـ أي : لفظ الآية ـ ومن قرائن أحواله صلى الله عليه وسلم أنه أفهمَ عدمَ نبي بعده أبداً ، وعدم رسول بعده أبداً ، وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص ، وقال : إن من أوَّله بتخصيص النبيين بأولي العزم من الرسل ونحو هٰذا . . فكلامه من أنواع الهذيان ، لايمنع الحكم بتكفيره ؛ لأنه مكذب بهٰذا النصِّ الذي أجمع الأمة علىٰ أنه غير مأوَّل ولا مخصوص ، هٰذا كلامه في كتاب « الاقتصاد » ، نقلته منه بغير واسطة ولا تقليد ، فإياك أن تصغي إلىٰ من نقل عنه غير هٰذا ؛ فإنه تحريف يحاشي حجة الإسلام) .

ثم ظن بعض أهل الغيرة علىٰ جناب حجة الإسلام أن ما في نسخ « الاقتصاد » اليوم هو من تلك المحرَّفة التي أشار إليها الشيخ العلامة البقاعي ، وهٰذا حكم ليس بسديد .

فالنسخ كلُّها متَّفقة علىٰ تنوُّعها على النصِّ المثبت بين يديك ، والمتأمِّل فيها يرىٰ عينَ ما ذكره العلامة البقاعي ، وخلاصته :

ـ وجود نصٍّ دالٍّ علىٰ ختم النبوة ثبت بالتواتر .

ـ هٰذا النصُّ ليس نصّاً بالمعنى الأصولي (الذي لا يحتمل إلا معنىً واحداً) ، بل هو قابل للتأويل والتخصيص ؛ فهو ظاهر .

ـ ولٰكن جاء إجماع قطعي منع من هٰذا التأويل أو التخصيص ، وعيَّن له معنىً واحداً لا يجاوزه ؛ فصيَّره هٰذا الإجماعُ القطعي كالنصِّ في تعيُّن معنىً واحد ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين والمرسلين ، ولا نبيَّ بعده .

ـ وعليه صار متأوِّلُ هٰذا النصِّ أو مخصِّصه كافراً بمخالفته لهٰذا الإجماع القطعي ، لا بتجويز كونه نصّاً قابلاً للتأويل أو التخصيص .

ونتيجة ذٰلك كله أن يقال : ليس كل مجمعٍ عليه يكون إنكارهُ كفراً ، بل المجمع عليه ممَّا كان معلوماً من الدين بالضرورة إنكارُهُ هو الكفر ، وهٰذا الإجماع يدخل فيه عموم الفرق الإسلامية المبتدعة ، بل وعامة المسلمين ، وليس هو كالإجماع

. . . .

← المتعارف عليه في كتب الفقه ، ولذا قال الإمام النووي في « روضة الطالبين » (٦/٤٨٨) :

(إن جحدَ مجمعاً عليه يُعلم من دين الإسلام ضرورة . . كفر إن كان فيه نصٌّ ، وكذا إن لم يكن فيه نصٌّ في الأصح ، وإن لم يُعلم من دين الإسلام ضرورة بحيث لا يعرفه كلُّ المسلمين . . لم يكفر) .

وقال فيها أيضاً (٢/١٧٥) : (من جحد مجمعاً عليه فيه نصٌّ وهو من أمور الإسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواصُّ والعوامُّ ؛ كالصلاة أو الزكاة أو الحج أو تحريم الخمر أو الزنا ونحو ذلك . . فهو كافر ، ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلا الخواصُّ ؛ كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ، وتحريم نكاح المتعة ، وكما إذا أجمع أهل عصر علىٰ حكم حادثة . . فليس بكافر) .

والرتبة السادسة هنا عند إمامنا الحجة الغزالي هي إنكار مجمع عليه من المعلوم من الدين بالضرورة ، ومثَّلَ له بختْمِ النبوة بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، وبيَّن أن الكفر لم ينشأ عن تأوُّل للآية التي ذكرت ختم النبوة ، وإنما هو ناشئ عن إنكار هٰذا المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة .

وقد تنبَّه لهٰذا الوهم في فهم كلام الإمامِ العلامةُ المحقق الطاهر ابن عاشور ، ورأىٰ أن هٰذه الآية إنما صارت نصّاً بعد الاستقراء التام أن لا مخصصَ لها ، قال رحمه الله تعالىٰ في « التحرير والتنوير » (٢٢/٤٥) : (والآية نصٌّ في أن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ، وأنه لا نبي بعده في البشر ؛ لأن النبيين عام ، فخاتم النبيين هو خاتمهم في صفة النبوة ، ولا يعكِّر علىٰ نصِّيَّة الآية أن العموم دلالتُهُ على الأفراد ظنِّيَّة ؛ لأن ذٰلك لاحتمال وجود مخصِّص ، وقد تحققنا عدم المخصِّص بالاستقراء .

وقد أجمع الصحابة أن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل والأنبياء ، وعُرف ذٰلك وتواتر بينهم وفي الأجيال من بعدهم ، ولذٰلك لم يتردَّدوا في تكفير مُسَيْلِمة والأسود العنسي ، فصار معلوماً من الدين بالضرورة ، فمن أنكره . . فهو كافر خارج عن الإسلام ولو كان معترفاً بأن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله للناس كلهم ، وهٰذا النوع من الإجماع موجب العلم الضروري كما أشار إليه جميع علمائنا . ←

واحدةٍ منها إلىٰ نظرٍ ، والمجتهدُ في جميعِ ذٰلكَ يحكمُ بموجَبِ ظنِّهِ نفياً وإثباتاً (١) .

والغرضُ الآنَ تحريرُ معاقدِ الأصولِ التي ينبني عليها التكفيرُ ، وقد ترجعُ إلىٰ هـٰذهِ المراتبِ الستِّ ، ولا يفرضُ فرعٌ إلَّا ويندرجُ تحتَ رتبةٍ مِنْ هـٰذهِ الرُّتَبِ ، فيمكنُ أنْ يجتهدَ بحسَبِ الالتفاتِ إلىٰ هـٰذهِ الأصولِ ؛ فالمقصودُ التأصيلُ دونَ التفصيلِ .



← ولا يدخل هـٰذا النوع في اختلاف بعضهم في حجية الإجماع ؛ إذ المختلف في حجيته هو الإجماع المستند لنظر وأدلة اجتهادية ، بخلاف المتواتر المعلوم بالضرورة في كلام الغزالي في خاتمة كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » مخالفة لهـٰذا علىٰ ما فيه من قلة تحرير ، وقد حمل عليه ابن عطية حملةً غير منصفة ، وألزمه إلزاماً فاحشاً ، ينزَّه عنه علمه ودينه ، فرحمة الله عليهما) .

ثم قال (٢٢/٤٥ ـ ٤٦) : (ولذٰلك لا يتردَّد مسلم في تكفير من يثبت نبوة لأحد بعد محمد صلى الله عليه وسلم وفي إخراجه من حظيرة الإسلام ، ولا تُعْرَف طائفة من المسلمين أقدمت علىٰ ذٰلك إلا البابية والبهائية ، وهما نحلتان مشتقة ثانيتهما من الأولىٰ . . .) إلىٰ آخر ما قال .

وانظر « الإعلام بقواطع الإسلام » للعلامة ابن حجر (ص ١٢٦) وما بعدها ، وقد وقف علىٰ كلام الغزالي رحمه الله الجميع

وبعد هـٰذا . . كُنْ مطمئناً لما بين يديك من نصِّ « الاقتصاد » ، نسأل الله تعالى التوفيق والرشاد والسداد .

(١) كما نجد إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ في بحث القياس يشنِّع على النظّام وردِّه لأصل القياس حتىٰ قال في « البرهان » (٧٦٣/٢) : (وما ذكره النظّام كفر وزندقة ، ومحاولة استئصال قاعدة الشرع . . . إلىٰ آخره) ، فهـٰذا من جنس ما ذكره المؤلف هنا ، وقد اختلف المتقدّمون من المتكلمين في الحكم علىٰ شخص النظام ، وميلُ الإمام هنا إلىٰ تكفيره ، وكذا ذكر أبو المظفر الإسفراييني في « الفرق بين الفرق » ، إضافةً إلىٰ ضلالات وهذيانات كثيرة نُقلت عنه .

تحريجة : السجودُ لصنم كفرٌ وهو غير داخل تحت الرتب المذكورة

فإنْ قيلَ : السجودُ بينَ يدي الصنمِ كفرٌ ، وهو فعلٌ مجرَّدٌ لا يدخلُ تحتَ هـٰذهِ الروابطِ ، فهلْ هو أصلٌ آخرُ ؟

قلنا : لا ؛ فإنَّ الكفرَ في اعتقادِهِ تعظيمَ الصنمِ ، وذٰلكَ تكذيبٌ لرسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وللقرآنِ ، ولـٰكنْ يُعرفُ اعتقادُهُ تعظيمَ الصنمِ تارةً بصريحِ لفظِهِ ، وتارةً بالإشارةِ إنْ كانَ أخرسَ ، وتارةً بفعلٍ يدلُّ عليه دلالةً قاطعةً ؛ كالسجودِ حيثُ لا يحتملُ أنْ يكونَ السجودُ للهِ تعالىٰ ، وإنَّما الصنمُ بينَ يديهِ كالحائطِ وهو غافلٌ عنه أو غيرُ معتقدٍ تعظيمَهُ ، وذٰلكَ يُعرفُ بالقرائنِ ، وهـٰذا كنظرِنا أنَّ الكافرَ إذا صلَّىٰ بجماعتِنا هلْ يُحكمُ بإسلامِهِ ؟ أي : هلْ يُستدلُّ به على اعتقادِ التصديقِ ؟ فليسَ هـٰذا إذاً نظراً خارجاً عمَّا ذكرناهُ .

❁ ❁ ❁

ولنقتصرْ علىٰ هـٰذا القدْرِ في تعريفِ مداركِ التكفيرِ ، وإنَّما أوردناهُ مِنْ حيث إنَّ الفقهاءَ لَمْ يتعرَّضوا له ، والمتكلمينَ لمْ ينظروا فيه نظراً فقهيّاً ؛ إذْ لمْ يكنْ ذٰلكَ مِنْ فَنِّهِمْ ، ولمْ يتنبَّه بعضُهُمْ لكونِ هـٰذهِ المسألةِ مِنَ الفقهيَّاتِ ؛ لأنَّ النظرَ في الأسبابِ الموجبةِ للكفرِ مِنْ حيثُ إنَّها أكاذيبُ وجهالاتٌ . . نظرٌ عقليٌّ ، ولـٰكنِ النظرُ مِنْ حيثُ إنَّ تلكَ الجهالاتِ مقتضيةٌ بطلانَ العصمةِ والخلودَ في النارِ . . نظرٌ فقهيٌّ ، وهو المطلوبُ .

❁ ❁ ❁

خاتمةُ الكتاب على مؤلفه الرحمة والسلام

ولنختمِ الكتابَ بهٰذا ؛ فقدْ أظهرنا **الاقتصادَ في الاعتقادِ** ، وحذفنا الحشْوَ والفضولَ المستغنىٰ عنهُ ، الخارجَ عنْ أمَّهاتِ العقائدِ وقواعدِها ، واقتصرنا مِنْ أدلَّةِ ما أوردناهُ على الجليِّ الواضحِ الذي لا تقصُرُ أكثرُ الأفهامِ عنْ دَرَكِهِ .

فنسألُ اللهَ تعالىٰ ألَّا يجعلَهُ وبالاً علينا ، وأنْ يضعَهُ في ميزانِ الصالحاتِ إذا رُدَّتْ أعمالُنا إلينا ، بلطفِهِ وسعَةِ جودِهِ .

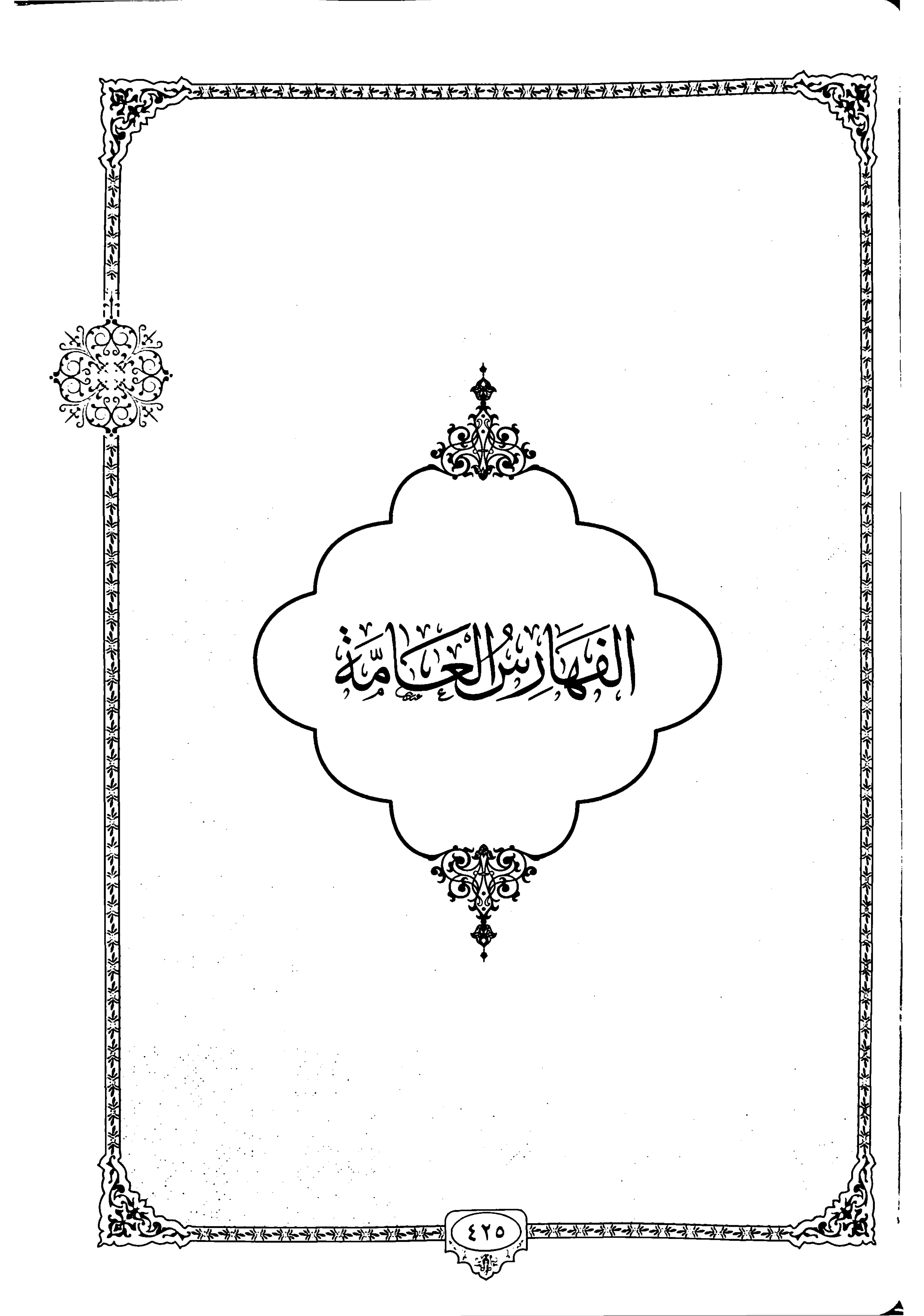
* * *

تـمَّ الكتـابُ المترجـمُ بـ « **الاقتصـادِ فـي الاعتقـادِ** » ، والحمـدُ للهِ ربِّ العالميـنَ ، وصلواتُـهُ علـىٰ سيِّدِنا محمَّدٍ خاتمِ النبيِّينَ وعلىٰ آلِهِ وسلامُهُ .

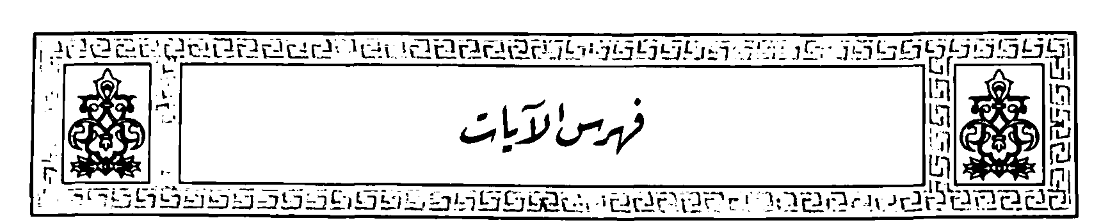
وذٰلكَ في السـابعَ عشرَ مِنَ المحرَّمِ سنةَ سبعَ عشرةَ وخمسِ مئةٍ .

قرأهُ صاحبُهُ الشيخُ الفقيهُ أبو الحسنِ بنُ بكرٍ الطنحيُّ عليَّ بتفهُّمٍ وتدبُّرٍ وصحَّحَهُ حسَبَ الإمكانِ والحمدُ للهِ .

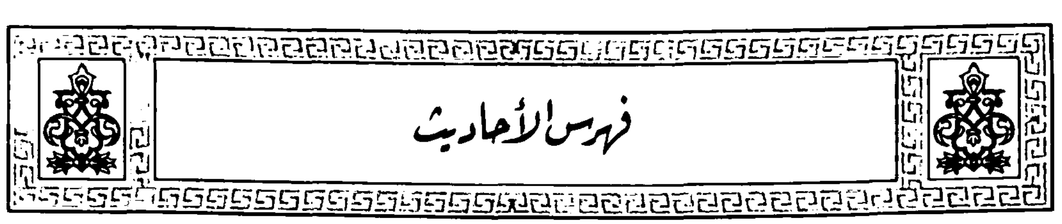
وكتبَهُ عبدُ المهيمنِ بنُ الحسـينِ جعفرٍ ، ومصلِّياً علىٰ نبيِّهِ محمَّدٍ وآلِهِ ومسلِّماً تسليماً .



الفهارس العامة

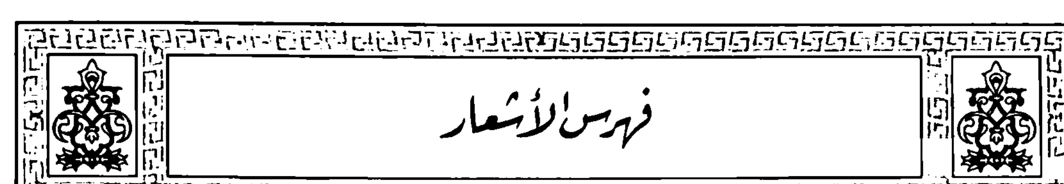
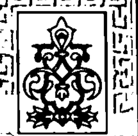


فهرس الآيات



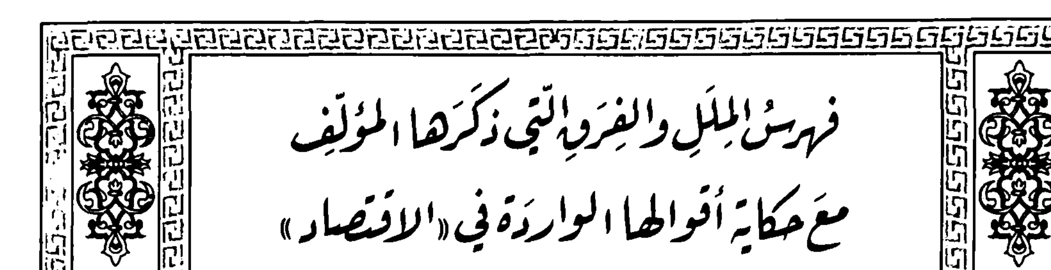
فهرس الأحاديث



فهرس الأشعار





فهرس الملل والفرق التي ذكرها المؤلف مع حكاية أقوالها الواردة في «الاقتصاد»

علىٰ حقيقتها ، بخلاف من قال : نجريها علىٰ ظاهرها والله أعلم بتأويلها .

- القول بقدم الحروف وأصواتها في القرآن . ١١٠ ، ٢٦١ .

- القول بالجهة في حقِ الله تعالى (الفوقية) . ١٥٦ ، ١٩٤ .

- القول بالتشبيه والتجسيم لذات الله تعالىٰ . ١٦١ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٨٢ ، ١٩٤ .

● **العيسوية** : أتباع أبي عيسى الأصفهاني اليهودي ، فهم فرقة من اليهود ، ظهرت دعوتهم في زمن العباسيين .

- محمد بن عبد الله رسولُ الله إلى العرب خاصة . ٣٥٥ .

● **الفلاسفة** : أصل الفلسفة : البحث عن حقائق الأشياء والتعرف عليها ، ويعرفها الجرجاني : التشبُّهُ بالإلـٰه بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية ، والمقصود من الفلاسفة في « الاقتصاد » : قوم كذبوا بالشرائع واستحقروها ، وأظهروا عللاً لترك اتباعها ، بالإضافة للمعنى العام للفلسفة .

- أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث . ١٣٣ ، ١٣٨ .

- القول بقدم العالم . ١٣٣ ، ٢٣٤ ، ٤١٠ .

- الكمون والظهور للأعراض في الأجسام ، القول بانتقال العرض . ١٣٥ .

- تسمية الله جوهراً . ١٤٨ .

- نفي الصفات الزائدة على الذات ومنها صفة الإرادة . ٢٣٢ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٤ .

* * *




مصادر ومراجع التحقيق



- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، للإمام الكبير الشريف محمد بن محمد الزَّبيدي المعروف بمرتضىٰ (ت ١٢٠٥ هـ) ، ط ١ ، (١٩٩٤ م) ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .

- إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعراقي (ت ٨٠٦ هـ) ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، دار المنهاج ، السعودية .

- الأربعين في أصول الدين ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق بوجمعة عبد القادر مكري ، ط ١ ، (٢٠٠٦ م) ، دار المنهاج ، السعودية .

- الإشارات والتنبيهات ، للعلامة الطبيب أبي علي ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ٣ ، بدون تاريخ ، دار المعارف ، مصر .

- أصناف المغرورين ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق عبد اللطيف عاشور ، بدون تاريخ ، مكتبة القرآن ، مصر .

---

(١) اعتمدنا في فهرسة المصادر على التالي : اسم الكتاب ، اسم المؤلف وتاريخ وفاته ، اسم المحقق ، رقم الطبعة ، تاريخ طبع الكتاب ، اسم الدار الناشرة ومقرها .

- أصول الدين ، للإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) ، ط ١ ، (١٩٢٨ م) ، مدرسة الإلـٰهيات ، تركية .

- إفاضة الأنوار علىٰ أصول المنار ، للعلامة الإمام محمد علاء الدين بن علي الحصكفي الحنفي (ت ١٠٨٨ هـ) ، تحقيق محمد سعيد البرهاني ، ط ١ ، (١٩٩٢ م) .

- إكمال المعلم بفوائد مسلم ، للإمام القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ) ، تحقيق الدكتور يحيىٰ إسماعيل ، ط ٢ ، (٢٠٠٤ م) ، دار الوفاء ، مصر .

- الأم ، لإمام الدنيا محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) ، تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب ، ط ١ ، (٢٠٠١ م) ، دار الوفاء ، مصر .

- الإمتاع والمؤانسة ، لفيلسوف الأدباء علي بن محمد بن العباس المعروف بأبي حيان التوحيدي ، تحقيق الدكتور مرسل فالح العجمي ، ط ١ ، (٢٠٠٥ م) ، دار سعد الدين ، سورية .

- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل ، لقاضي القضاة مجير الدين الحنبلي (ت ٩٢٨ هـ) ، بدون تحقيق ، وبدون تاريخ .

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، لإمام السُّنة القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري (ت ٤٠٣ هـ) ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، ط ٤ ، (٢٠٠١ م) ، مكتبة الخانجي ، مصر .

- الآيات البينات ، للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي (ت ٩٩٤ هـ) ، تحقيق الشيخ زكريا عميرات ، ط ١ ، (١٩٩٦ م) ، دار الكتب العلمية ، لبنان .

- البحر المحيط في أصول الفقه ، للإمام الأصولي محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) ، حرره عبد القادر العاني وعمر سليمان الأشقر وعبد الستار أبو غدة ، ط ٢ ، (١٩٩٢ م) ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت .

- البداية والنهاية ، للإمام الحافظ إسماعيل بن عمر الدمشقي المعروف بابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) ، عني به مجموعة من المحققين بإشراف عبد القادر الأرنؤوط والدكتور بشار عواد معروف ، ط ١ ، (٢٠٠٧ م) ، دار ابن كثير ، سورية .

- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير ، للإمام الحافظ عمر بن علي المعروف بابن الملقن (ت ٨٠٤ هـ) ، تحقيق مجموعة من الباحثين ، ط ١ ، (٢٠٠٤ م) ، دار الهجرة ، السعودية .

- البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ، (١٣٩٩ هـ) ، قطر .

- البرهان في علوم القرآن ، للإمام الأصولي محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) ، علق عليه مصطفى عبد القادر عطا ، ط ١ ، (٢٠٠١ م) ، دار الفكر ، لبنان .

- بستان العارفين ، للإمام الحافظ يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) ، تحقيق محمد الحجار ، ط ٥ ، (١٩٩٩ م) ، دار البشائر الإسلامية ، لبنان .

- تاريخ ابن خلدون المسمىٰ : « ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر » ، للإمام عبد الرحمٰن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) ، عني به الأستاذ خليل شحادة ، (٢٠٠١ م) ، دار الفكر ، لبنان .

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) ، تحقيق الدكتور عمر بن عبد السلام تدمري ، ط ١ ، (١٩٨٧ م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .

- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من ورديها وأهلها ، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ) ، تحقيق محب الدين عمر بن غرامة العَمْروي ، ط ١ ، (١٩٩٥ م) ، دار الفكر ، لبنان .

- تأسيس التقديس ، لإمام المتكلمين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط ١ ، (٢٠١١ م) ، دار نور الصباح ، تركية .

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن

عساكر (ت ٥٧١ هـ) ، عني به حسام الدين القدسي ، ط ٤ ، (١٩٩١ م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .

- تذكرة الحفاظ ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) ، تصحيح عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .

- تفسير الطبري المسمىٰ : « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » ، للإمام العلامة محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) ، عني به مكتب التحقيق والإعداد العلمي في دار الأعلام ، ط ١ ، (٢٠٠٢ م) ، دار ابن حزم ودار الأعلام ، لبنان والأردن .

- تفسير القرطبي المسمى : « الجامع لأحكام القرآن » ، للإمام محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١ هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي (١٩٨٥ م) ، لبنان .

- التفسير الكبير المسمىٰ : « مفاتح الغيب » ، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، تصحيح مجموعة من العلماء ، ط ٣ ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .

- التلخيص الحبير المسمى : « التميز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز » ، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) ، عني به الدكتور محمد الثاني عمر بن موسىٰ ، ط ١ ، (٢٠٠٧ م) ، دار أضواء السلف ، السعودية .

- التلويح إلىٰ كشف حقائق التنقيح ومعه التوضيح شرح التنقيح ، للإمام البليغ المنطقي الأصولي سعد بن مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الهروي الخراساني الشافعي الحنفي (ت ٧٩١ هـ) ، تحقيق محمد عدنان درويش ، بدون تاريخ ، دار الأرقم ، لبنان .

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، للإمام الحافظ يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ) ، تحقيق مجموعة من المحققين ، ط ١ ، (١٩٦٧ م) ، وزارة الأوقاف ، المغرب .

- تهافت الفلاسفة ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ٨ ، بدون تاريخ ، دار المعارف ، مصر .

- جمع الجوامع ، للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١ هـ) ، ط ١ ، (٢٠٠٥ م) ، دار ابن حزم ، لبنان .

- حاشية الإمام الباجوري علىٰ جوهرة التوحيد المسمىٰ : « تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد » ، للإمام العلامة إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦ هـ) ، تحقيق الدكتور علي جمعة محمد ، ط ١ ، (٢٠٠٢ م) ، دار السلام ، مصر .

- حاشية الباجوري علىٰ متن السلم في فن المنطق للأخضري وبهامشها متن السلم وتقريرات الإمام الشيخ محمد الأنبابي ،

للإمام العلامة إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦ هـ) ، بدون تاريخ ، دار إحياء الكتب العربية لصاحبها عيسى البابي الحلبي ، مصر .

- حاشية الدسوقي علىٰ شرح أم البراهين للسنوسي وبهامشها شرح السنوسي علىٰ أم البراهين ، للعلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠ هـ) ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار الفكر ، لبنان .

- حوار مع صديقي الملحد ، للأستاذ الدكتور مصطفىٰ محمود ، ط١ ، (١٩٧٣ م) .

- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، للعلامة عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط ٢ ، بدون تاريخ ، مكتبة الخانجي ، مصر .

- الخطط المقريزية المسمى : « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، للعلامة أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) ، ط ١ ، (١٢٧٠ هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ دار صادر ، لبنان .

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، للإمام الحافظ عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ) ، (٢٠٠٢ م) ، دار الفكر ، لبنان .

- دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه ، للإمام الحافظ عبد الرحمٰن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) ، تحقيق محمد بن

زاهد الكوثري ، ط ١ ، بدون تاريخ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .

- دلائل الإعجاز ، للعلامة أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمٰن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧١ هـ) ، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر ، بدون تاريخ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .

- دلالة الحائرين ، للحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (ت ٦٠٣ هـ) ، الدكتور حسين آتاي ، ط ١ ، (٢٠٠٧ م) ، مكتبة الثقافة الدينية ، مصر .

- ديوان ابن الرومي ، للشاعر الكبير علي بن العباس بن جريج المعروف بابن الرومي (ت ٢٨٣ هـ) ، تحقيق الدكتور حسين نصار ، ط ٣ ، (٢٠٠٣ م) ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، مصر .

- ديوان حسان بن ثابت ، للصحابي الجليل حسان بن ثابت رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) ، تحقيق الدكتور وليد عرفات ، ط ١ ، (١٩٧٤ م) ، دار صادر ، لبنان .

- ديوان مجنون ليلىٰ ، لشاعر الغزل المتيّم قيس بن الملوّح المعروف بمجنون ليلىٰ (ت ٦٨ هـ) ، عني به عدنان زكي درويش ، ط ١ ، (١٩٩٤ م) ، دار صادر ، لبنان .

- ذيل مرآة الزمان ، للعلامة المؤرخ موسى بن محمد اليونيني (ت ٧٢٦ هـ) ، عني به وزارة التحقيقات الحكمية الهندية ،

ط ٢ ، (١٩٩٢ م) ، طبعة مصورة عن نشرة وزارة المعارف بحيدر آباد الدَّكَّن لدىٰ دار الكتاب الإسلامي ، مصر .

- سير أعلام النبلاء ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) ، إشراف شعيب الأرنؤوط ، ط ١١ ، (١٩٩٦ م) ، مؤسسة الرسالة ، لبنان .

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، للإمام الفقيه عبد الحي بن أحمد المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩ م) ، تحقيق محمود الأرنؤوط ، ط ١ ، (١٩٨٦ م) ، دار ابن كثير ، سورية .

- شرح الصاوي علىٰ جوهرة التوحيد ، للعلامة أحمد بن محمد المالكي الصاوي (ت ١٢٤١ هـ) ، بدون تاريخ ، دار الإخاء ، سورية .

- شرح العقائد النسفية ، للعلامة مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ) ، تحقيق محمد عدنان درويش ، بدون تاريخ ، سورية .

- شرح العقيدة الطحاوية المسماة : « بيان السنة والجماعة » ، للإمام الفقيه عبد الغني الغنيمي (ت ١٢٩٨ هـ) ، حققه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، ط ٢ ، (١٩٩٢ م) ، دار الفكر ، سورية .

- شرح المواقف ، للعلامة السيد علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ، ط ٢ ، (١٤١٥ هـ) ، منشورات الشريف الرضي ، إيران .

- شرح ديوان المتنبي المسمى : « التبيان في شرح الديوان » ، للإمام الأديب عبد الله بن الحسين المعروف بأبي البقاء العُكْبَري (ت ٦١٦ هـ) ، عني به مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ، ط الأخيرة ، (١٩٧١ م) ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر .

- شرح صحيح مسلم المسمى : « المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج » ، للإمام الحافظ يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) ، بدون تحقيق ، (١٣٤٩ هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ مكتبة الغزالي ، سورية .

- الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم ، للإمام القاضي عِيَاض بن موسى اليَحْصُبي (ت ٥٤٤ هـ) ، تحقيق عبده علي كوشك ، ط ١ ، (٢٠٠٠ م) ، مكتبة الغزالي ودار الفيحاء ، سورية .

- طبقات الشافعية الكبرىٰ ، للإمام القاضي عبد الوهاب بن علي المعروف بتاج الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ) ، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء الكتب العربية ، مصر .

- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، ط ١ ، (١٩٩٢ م) ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .

- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، للإمام محمد بن إبراهيم الوزير اليماني (ت ٨٤٠ هـ) ، تحقيق شعيب أرناؤوط ، ط ٣ ، (١٩٩٤ م) ، مؤسسة الرسالة ، لبنان .

- عيون الأخبار ، للإمام القاضي عبد الله بن مسلم المعروف بابن قتيبة الدِّينَوَري (ت ٢٧٦ هـ) ، تحقيق ثلة من أهل العلم ، ط ١ ، (١٩٣٠ م) ، دار الكتب المصرية ، مصر .

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، للإمام الحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) ، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ مكتبة الغزالي ، سورية .

- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق ودراسة سميح دغيم ، ط١ ، (١٩٩٣ م) ، دار الفكر اللبناني .

- قانون التأويل ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، عني به محمود بيجو ، ط ١ ، (١٩٩٣ م) ، نشره محققه ، سورية .

- قانون التأويل ، للإمام القاضي محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي (ت ٥٤٣ هـ) ، تحقيق محمد السليماني ، ط ٢ ، (١٩٩٠ م) ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان .

- الكامل في التاريخ ، للإمام المؤرخ علي بن محمد بن محمد

المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) ، حققه الدكتور عمر عبد السلام تدمري ، ط ٢ ، (١٩٩٩ م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث علىٰ ألسنة الناس ، للعلامة المحدث إسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢ هـ) ، بدون تحقيق ، ط ٣ ، (١٣٥١ هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .

- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالىٰ والصفات ، للإمام محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، تحقيق طـٰه عبد الرؤوف سعد ، ط ٢ ، (١٩٩٠ م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .

- مؤلفات الغزالي ، للسيد عبد الرحمـٰن بدوي ، ط ٢ ، (١٩٧٧ م) ، وكالة المطبوعات ، الكويت .

- ما للغزالي وما عليه ، للسيد حسن عبد اللطيف عزام الفيومي ، بدون تاريخ ، مصر .

- متشابه القرآن ، للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت ٤١٥ هـ) ، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور ، ط ١ ، (١٩٦٩ م) ، دار التراث ، مصر .

- محك النظر في المنطق ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، ضبطه الأستاذ محمد بدر الدين النعساني ، ط١ ، (١٩٦٦ م) ، دار النهضة الحديثة ، لبنان .

- المسامرة شرح المسايرة ، للعلامة كمال الدين ابن أبي شريف (ت ٩٠٥ هـ) ، (١٤٠٨ هـ) ، دائرة المعارف الإسلامية ، بلوجستان .
- المستصفىٰ من علم الأصول ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ ، بدون تاريخ .
- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق عبد العزيز السيروان ، ط ١ ، (١٩٩٠ م) ، دار الإيمان ، سورية .
- المطالب العالية من العلم الإلٰهي ، للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ، ط ١ ، (١٩٨٧ م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .
- معارج القدس في مدارج النفس ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، ط ٢ ، (١٩٧٥ م) ، دار الآفاق الجديدة ، لبنان .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) ، تحقيق جماعة بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور ، ط ١ ، بدون تاريخ ، دار الكتب ، مصر .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، للإمام علي بن إسماعيل أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (١٩٩٠ م) ، المكتبة العصرية ، لبنان .

- المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين ، للحكيم الفيلسوف أبي عمران موسى بن ميمون (ت ٦٠٥ هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، بدون تاريخ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .

- المقصد الأسنىٰ شرح أسماء الله الحسنىٰ ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق محمود بيجو ، ط ١ ، (١٩٩٩ م) ، مطبعة الصباح ، سورية .

- مناقب الإمام الشافعي ، للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) ، تحقيق أحمد صقر ، ط ١ ، بدون تاريخ ، دار التراث ، مصر .

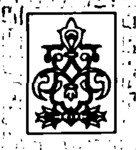
- المنتظم في تواريخ الملوك والأمم ، للإمام الحافظ عبد الرحمـٰن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) ، تحقيق الدكتور سهيل زكار ، ط ١ ، (١٩٩٥ م) ، دار الفكر ، لبنان .

- المنقذ من الضلال ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق محمود بيجو ، ط ٢ ، (١٩٩٢ م) ، مطبعة الصباح ، سورية .

- المواقف في علم الكلام ، للإمام عضد الدين عبد الرحمـٰن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) ، بدون تاريخ ، مكتبة المتنبي ، مصر .

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، للحافظ المؤرخ الأديب أحمد بن محمد بن يحيى المعروف بالمَقَّري (ت ١٠٤١ هـ) ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، ط ١ ، (١٩٨٨ م) ، دار صادر ، لبنان .



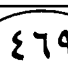
محتوى الكتاب

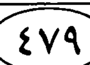
التمهيد الثالث

التمهيد الرابع

الصفة الرابعة

الصفة الخامسة والسادسة





❋ ❋ ❋